بوادر النوادر

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہ

تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

ادارہ اسلامیات لاہور

۱۹۰- انارکلی

بوادر النوادر

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہٗ

تفسیر، حدیث، فقہ، علمِ کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

ادارہ اسلامیات لاہور

۱۹۰- انارکلی

پہلی بار عکسی طباعت : ذیقعدہ، ۱۴۰۵ھ، اگست ۱۹۸۵ء
باہتمام وانتظام : اشرف برادران (سلمہم الرحمٰن)
ناشر : ادارہ اسلامیات، لاہور
طباعت :
قیمت۔ اعلیٰ کاغذ مجلد ڈائی دار : ۱۰۰/۰ روپے

طبع فی المطبعة العربية

ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰، انارکلی، لاہور ۲
دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی ۱
ادارۃ المعارف، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۴
مکتبہ دارالعلوم، ڈاک خانہ دارالعلوم، کراچی ۱۴

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہٖ الکریم۔ اما بعد!

الحمد للہ عرصہ دراز کے بعد بوادر النوادر کا جدید ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ کتاب حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہٗ کے اُن علمی تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ جو حضرت ممدوح قدس سرہٗ نے مختلف اوقات میں تحریر فرمائے اور متفرق جگہوں میں ان کی اشاعت ہوتی رہی، مگر چونکہ یکجا نہ ہونے کی بناء پر ان سے استفادہ آسان نہ تھا۔ اس لئے حضرت اقدس قدس اللہ سرہٗ نے ان تین صد ۳۰۰ نادر علمی مضامین کو ایک کتاب میں یکجا جمع کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام بوادر النوادر تجویز فرمایا۔ یہ کتاب حضرتؒ کی آخر حیات میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر آئی۔

حضرت قدس سرہٗ کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب مدظلہم العالی مآثر حکیم الامت میں بیان فرماتے ہیں:

"حضرت کے وصال سے شاید ایک ہفتہ یا عشرہ قبل کتاب بوادر النوادر طبع ہو کر آئی۔ جن صاحب نے طبع کرائی تھی، انہوں نے اس کتاب کے بیس ۲۰ نسخے حضرتؒ کی خدمت میں ہدیۃً ارسال کئے تھے۔ کتابیں جس وقت پیش کی گئیں حضرتؒ اُٹھ کر بیٹھ گئے اور بڑی مسرت کے اظہار کے ساتھ ایک ایک کتاب پر ہاتھ رکھ کر فرما رہے تھے کہ میری جان ان کے

انتظار میں اٹکی ہوئی تھی، پھر ان کتابوں کو چند مخصوص احباب میں تقسیم فرمایا۔ (مآثر حکیم الامت صـ۶۴)

یہ علمی شاہکار سب سے پہلے محمد عبد الکریم صاحب جج پنشنر نے کراچی سے ۱۳۵۹ھ میں طبع کروایا جبکہ دوسری بار جد اقدس حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہٗ نے اپنی زیر نگرانی اپنے اشاعتی ادارہ سے والد محترم مولانا محمد زکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ۱۳۶۵ھ میں اس کی اشاعت کی خدمت سر انجام دی اور کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کا اضافہ فرمایا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اسی ایڈیشن کی فوٹو کاپی مکمل فہرست کے اضافہ کے ساتھ ہمیں آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

تقبل اللہ منا ونفعنا بہ فی الدنیا والآخرۃ ۔ آمین ۔

اللہ تعالیٰ حکیم الامت قدس سرہٗ کے مزید علمی جواہر پارے نئی آب و تاب کے ساتھ ہمیں شائع کرنے کی توفیق عطا کرے ۔ آمین

والسلام

اشرف برادران (سلمہم الرحمٰن)

ادارہ اسلامیات، ۱۹۰۔ انار کلی، لاہور[۲]

فہرست بترتیب مضامین فن وار

قرآن وتفسیر

حدیث

فقہ

تصوف

عقائد و کلام (اور فلسفہ و منطق)

متفرقات

فارسی ادب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

بترتیب صفحات

۱۔ غرائبُ الرغائب ۵

مسائل فہرست دوم

۲- الکَلِمُ الدالّۃ علی الحِکَمِ الضالّۃ

مجموعۃ الرسائل الاشرفیہ

وہ چوالیس رسائل جن کا حوالہ بوادر النوادر کی تین فہرستوں میں دیا گیا ہے

عبارۃ الورع من مؤلف [illegible] حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب نور اللہ مرقدہ

قال اللہ تعالیٰ فی النجم

اَم لَم یُنَبَّأ بِمَا فِی صُحُفِ مُوسٰی ۔ تا ۔ (الی قولہ) فَغَشّٰهَا مَا غَشّٰی

(او الی ما قبلہ بلا تعیین)

لما دلت الآیات علی حسن التقاط بعض المرام ۞ من کثیر الکلام
باقتضاء المقام حیث ذکر فیہا بعض مما فی صحف موسیٰ وابراہام ۞
علیہما الصلوٰۃ والسلام ۞ وکانت من ذوات ہذا الشان۔

رسالہ

بوادر النوادر

المنتخبۃ من تالیفات ہذا العبد المستہام ۞ حیث اقتصر فی انتخابہا علی المہام ۞
من العلوم والاحکام ۞ و ہذبتہا ورتبتہا باکمل اہتمام ۞ واجمل نظام ۞

ثم اعتنی بطبعہا مرۃ ثانیۃ

العبد الضعیف محمد شفیع الدیوبندی غفرلہ بانضمام المفید بعض الحواشی فی مواضع عدیدۃ

فی محرم الحرام سنہ ۱۳۶۵ھ

من مکتبۃ اشرف العلوم شعبۂ دار الاشاعت دیوبند ضلع سہارنپور

وقد اہتم بتصحیحہ العزیز الفاضل المولوی سید حسن المدرس بدار العلوم الدیوبند
(مطبوعہ کمال پرنٹنگ پریس دہلی)

عرضِ ناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی۔ امّا بعد! بقیۃ السلف حجۃ الخلف۔
مجدد الملۃ حکیم الامۃ امام ربانی سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہٗ کی یہ تصنیف تاریخ
تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ التصانیف ہے۔ اور مضامین کے اعتبار سے روح التصانیف
حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالہ کتب کے ۱۳۳۳ھ سے ۱۳۵۱ھ تک
مختلف وقتوں میں مرتب فرمایا۔ حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان شکل
نکال دینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کردیں اور شائع کردیں اور
یہ وصیت لکھدی کہ کوئی صاحب ان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کرکے شائع کردیں۔ اللہ
سبحانہٗ وتعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کیساتھ ہمیشہ سے تھا کہ ؎

تو چناں خواہی خدا خواہد چنیں	می دہد یزداں مراد متقیں

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الکریم
صاحب پشمینہ کراچی اسکی طباعت کیلئے آمادہ ہوگئے جنکی لکھی ہوئی تمہید شروع میں درج ہے۔ اور حضرت
اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہوگئی۔ لکھنؤ میں چھپی تھی۔ تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو
روزانہ انتظار رہتا تھا۔ وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی مسرور ہوئے۔
گرانی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جنمیں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی قیمت سے اپنے
لئے طبع کرائے تھے۔ یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے۔ سب سے پہلا نسخہ احقر ناکارہ کو عطا فرمایا۔ یہ سب مطبوعہ
نسخے اسقدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات کو دستیاب ہوئے۔ حضرت اقدس کی وفات کے بعد اسکی دوبارہ طباعت
سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی۔ اور چند مخلص دوستوں کے تقاضانے اور ہمت پیدا کردی۔ اور انکی برکت سے حق تعالیٰ
نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی۔ تصحیح کا بھی حسب
توفیق اہتمام کیا گیا اور بلحاظ ضخامت کتاب کی دو جلدیں کردی گئیں جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے۔ غرائب حِکم
فوائد میں اور جلد دوم میں وہ رسائل مستقلہ جنکا حوالہ تینوں مذکورہ حصوں میں آیا ہے۔ وللہ الحمد اولہ وآخرہ +

بندہ محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ۔ محرم ۱۳۶۵ھ۔

تمہید ناشر اوّل

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک نہایت عجیب دلچسپ رسالہ ہے ملقب بہ بوادر النوادر جو جامع ہے حضرت سیدی
وسندی حکیم الامۃ مجدد الملۃ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو متفرق مضامین کا
اس سے قبل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہوچکی ہیں جنمیں سے بعض

شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض مجلہ رسالہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست سو مضمون کی ہے مع عدم اختفاء
اکثر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثناء نہایت قلیل مختلف رسالوں میں شائع ہوچکے ہیں مگر چونکہ وہ بھی
ہوکر بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تمہیدیں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہے کہ بعض مضامین
مفید وقت کا بدون تعب ملجانا اور جو ایک جلد میں ایکے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک
خاص شان کے مضامین بطور سلسلہ حضرت صاحب تالیف دام ظلہم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل
تکمیل کیلئے بعض تمہیدات میں منجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ بہر
حال بندہ نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الٰہی نے دستگیری فرمائی
چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اس صورت مجموعہ میں آپکے سامنے ہے۔ ناظرین
سے امید ہے کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہونے اور ذخیرۂ آخرت ہونے کی دعا فرماویں۔
چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تمہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلح وانفع یہی
معلوم ہوا کہ نقل رسائل سے پہلے اُن تمہیدات کو بھی بعینہا نقل کردیا جاوے۔ پھر رسائل کو اُن ہی عنوانات سے جو
فہرستوں میں تجویز کئے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تمہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کی نظر سے
بھی مکرر گذران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور رسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تصرف
بھی کام لیا گیا ہے اُن مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔
واللہ ولی الہدایۃ فی کل بدایۃ ونہایۃ وھو العاصم عن کل غوایۃ۔

العارض شیخ محمد عبد الکریم تاجر پشمینہ۔ مقام کراچی۔ سلخ رجب ۱۳۶۲ھ

تمہید فہرست اولیٰ

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر
ذہن میں آگئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو
رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں +

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب غریب ہونے کے لان کل جدید لذیذ۔

(۲) تحدیث بالنعمۃ کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان نعم علیہ میں سمجھنے والوں سے متفرد فرمایا گیا۔

(۳) توقع اصلاح از اہل علم بوجہ احتمال غلط بسبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گو ان مضامین کا اکثر حصہ مختلف
تالیفات میں شائع بھی ہوچکا ہے مگر متفرق ہونے کے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری
تتبع کے بعد انکو مجتمع کردینا اجمل واسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو
اس میں نہیں لیا گیا۔ الا نادراً لعارض ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک سو
عدد تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال سو پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف میں یہ رسالہ

ہر رنگ ہے اصدق الرویا کا اور زمانہ بھی دونوں کی تالیف کا ایک ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی النعم من العلوم والحکم۔

(اشرف علی عفی عنہ)

تمہید فہرست دوم

الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ عرض ہے کہ اس رسالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ مجھ کو بعض اوقات پڑھتے ہوئے بعض مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اسوجہ سے کہ غیر مستقل مؤلفات میں (جیسے مختلف اوقات کے فتاویٰ اور جیسے ماہواری رسالے) منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے میں نے ایسے مؤلفات پر ایک سرسری نظر ڈالکر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اگر کسی مختلف مسائل کا جمع کرنا بھی مختلف معلوم ہو وہ انہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں بھی جمع کر سکتا ہے اور چونکہ اسکو رسالہ الغرائب کیساتھ بعض اوصاف میں اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور حقیقۃً اسلئے نہیں کہ اس کے تدوین کی بنا جو کہ اسکے خطبہ میں مذکور ہے اسکی تدوین کی بنا سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی متمائز ہے۔ اللّٰھم ربنا لک الحمد علی ما سہلت لنا الامور وشرحت لنا الصدور۔ کتبہ اشرف علی غرہ شہر رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

تمہید فہرست سوم

نوادر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ رسالہ گویا طبع ثانی ہے رسالہ الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ کی جو سنہ ۱۳۳۲ھ کے رمضان میں لکھا گیا اور النور میں شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اسکے خطبہ سے ظاہر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھ کو اپنے لکھے ہوئے مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل مؤلفات میں منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے۔ اسلئے میں نے ایسے مؤلفات پر سرسری نظر ڈالکر ان مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کر لیا اور چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اسی قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہوئے اسلئے اس فہرست میں اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے اور فہرست سابقہ سے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادرۃ مناسب معلوم ہوا اب یہ کل تین فہرستیں ہوئیں مضامین عجیبہ مہمہ کی۔ اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسی کو مختلف مسائل کا جمع کرنا تکلف ہو وہ ان ہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں جمع کر سکتا ہے۔ اگر ایسا اتفاق ہو تو مشورۃً عرض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعہ کا لقب بوادر النوادر رکھا جاوے۔ کتبہ اشرف علی سنہ ۱۳۵۱ھ

ع بضم الدال وفتح اللام جمع کلمۃ بفتح الکاف وسکون اللام کسدر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ ع اور بعض مستقل مؤلفات کا جو ایک وہ مضمون آگیا ہے اگرچہ مضمون مستقل غیر منقول عن المؤلف السابق ہے لیکن وہ مستقل الوارد ہے ۱۲ منہ

آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہیں

مسائل فہرست اول

یعنی

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا غریبہ

حال در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر۔ احقر کو اپنے حال زار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الا بذکر اللہ تطمئن القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بے اطمینانی و بیگروانی شامل حال ہے۔

تحقیق۔ مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول ولکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہو گا نعوذ باللہ اسکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا وکلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلیٰ میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق و سباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ اٰیۃ من ربہ اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرمائش معجزات مقترحہ کی کرتے ہیں اور جو اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فرد اعظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں یعنی قرآن

کے اعجاز کو دلالت علی النبوۃ کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بہت ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی سے اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہوجاوے گا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط

تربیۃ حصہ سوم ص

دوسرا ۲ غریبہ

در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ

قاعدہ کلیہ اصولیہ لا عبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مراد متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البر الصیام فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جس میں مشقت و مصیبت تھی۔

تیسرا ۳ غریبہ

در تجویز زیادت شہوت در پیراں بنسبت جواناں از بعض وجوہ

اکثر بوڑھوں میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطلوب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جوانی کی حالت میں ہمت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابتلاء کم ہوتا ہے بخلاف بوڑھوں کے کہ ان سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اُن سے احتیاط نہیں کیجاتی وہ معصیت نظر و مس میں زیادہ مبتلا ہوجاتے ہیں اور گو یہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں اشدیت آجاتی ہے۔

چوتھا ۴ غریبہ

در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف

کمال تو وہ ہے جو مقبولان الٰہی میں پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارف مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور عاملوں کا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ متصرفہ حاصل ہوجاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گو جائز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا اور کبھی بہ ضرورت قدوۃ (۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اس کا متبع سنت ہونا متیقن نہ ہوجاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں ۵ غریبہ

در جواب حدیث ذوالیدین بابداء احتمال خصوصیت نبویہ

اجماع ہے نماز میں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استثناء کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ مبطل صلوٰۃ نہ تھا علی ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بیشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں

چھٹا ۶ غریبہ

در حکمت حصر منکوحات در اربع

چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابتغاء ولد جو موقوف ہے اجماع پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہوجایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

لے اولاد حاصل کرنا ورش کے ۵ میں [illegible]

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی رعایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہوکر اُس میں قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اس لئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مخل نہیں ہو سکتا البتہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کر کے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

ساتواں غریبہ

دفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان

وگر سالکے محرم راز گشت	ببندند بروے در باز گشت
کسے را دریں بزم ساغر دہند	کہ دارو ئے بیہوشیش در دہند
یکے باز را دیدہ بردوختہ است	یکے دیدہا باز و پر سوختہ است
کسے رہ سوئے گنج قاروں نبرد	وگر برد رہ باز بیروں نبرد
بمردم دریں موج دریائے خوں	کزو کس نبردہ است کشتی بروں
اگر طالبی کایں زمیں طے کنی	نخست اسپ باز آمدن پے کنی
تأمل در آئینہ دل کنی	صفائی بتدریج حاصل کنی
مگر بوئے از عشق مستت کند	طلبگار عہد الستت کند
بپائے طلب رہ بدانجا بری	وزینجا ببال محبت پری
بدرد یقیں پردہائے خیال	نماند سراپردہ الا جلال
دگر مرکب عقل را پویہ نیست	عنانش بگیرد تحیر کہ ایست
دریں بحر جز مرد داعی نرفت	گم آں شد کہ دنبال راعی نرفت

قال السعدی رحمہ وگر سالکے محرم راز گشت الی قولہ دریں بحر جز مرد داعی نرفت۔ ان ابیات میں

ظاہراً ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات وصفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہاں ؎ وگر سالکے الخ میں اسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض ہے دوسرے واقع کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع ممتنع ہے تو اس کا فرض محال ہے اس پر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں وگر سالکے الخ میں مرتب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں ؎ دریں بحر الخ میں ظاہر اشارہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اس میں ایک تعارض مذکور کا اشکال ہوگا کہ اول مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اس سے استثنا کیا دوسرے واقع کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے ؎ وگر سالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر دریں بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر ؎ وگر سالکے الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ نہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص جالب الفنا لی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن ؎ ببندند بروے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقاء بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے ؎ دریں بحر جز مرد داعی نرفت میں اگر بحر سے مراد فنا ہے تو اوپر کے حکم ؎ وگر سالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقاء ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں بُعد ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقاء میں استغراق نہیں، خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولاً اکثر سالک حصول بقاء سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو بعد غور کے خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک یقینی ہے یعنی رویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق بالکنہ ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے ؎ وگر سالکے الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے ایک قسم ہے زائد انکشاف ہے جو کہ ذوقی و وجدانی ہے۔ پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو درجہ انکشاف ممکن تک بھی نہیں چلتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اس میں قدرت علی التعبیر نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم راز کر سکے ؎ ببندند بروے الخ میں رجوع سے مراد تعبیر و خطاب

اہل عقل کو ہے آگے اسی کشف کا طریقہ بتلایا ہے ؎ اگر طالبی الخ میں اور چونکہ کشف کا درجہ ادراک عقل سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے ؎ بسوز تقیں پردہ ہائے خیال۔ کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی رویت اسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہیں ؎ نماند سراپردہ الا جلال۔ اور اسی مرتبہ رویت کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور حصر ثابت کرتے ہیں اس قول میں دریں بحر الخ فافہم حق الفہم پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن ذاتی میں (یعنی فن تصوف میں) حضرت مولانا رومی قدس سرہٗ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رہ سے۔

آٹھواں عشریہ

(در حل اشکال متعلق بحدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان)

سوال میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا الآیہ دیکھکر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروض خدمت ہے اُمید کہ جواب سے مشرف فرمایا جاوے وَھُوَ ھٰذَا۔ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا سے معلوم ہوتا ہے کہ امم سابقہ بھی خطا ونسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خطا ونسیان کے مکلف تھے کما اشرتم الیہ فی التفسیر فما وجہ التوفیق بینہما

الجواب میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ فرمایا جاوے اُس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں "اور یہ تو بھی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا ونسیان کے اور اسی طرح وساوس وخطرات کے معاف کئے گئے ہیں اُن میں بعض اختیاری ہوں جیسا کہ تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے اُن کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں عن اُمتی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض تکلیف مالایطاق کی نفی تو لفظ نفسًا سے عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو" اھ۔ ۲۵ محرم ۱۳۳۲ھ

نواں عشریہ

(در حل بعض اشعار لغایۃ) تتمہ متعلقہ شعر ؎ درگلستان ارم دوش چو از لطف ہوا۔ الی آخر البیتین

ع وہ یہ اشعار ہیں ؎ درگلستان ارم دوش چو از لطف ہوا ۔ زلف سنبل بنسیم سحری می آشفت
گفتم اے مسند جم جام جہاں بینت کو ۔ گفت افسوس کہ آں دولت بیدار بخفت

واقع رسالہ عرفان حافظ ردیف التاء

میں نے تین رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں حل آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے ہیکے بعد ۱۳۳۲ھ کے دو ثلث گذرنے کے بعد اتفاقاً مراد آباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب سے پھر ملاقات ہوئی انہوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اول کا مصرع اول بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح ع درگلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا۔ اور بعض میں اس طرح ع درگلستان جہاں دوش چو نامد لطف۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اھ

یہ اختلاف نسخ سُننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولےٰ کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مراد ہے نہ کہ خاص شب متصل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سنبل میں تمایل ہو رہا تھا اور آج جا کر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس عجب میں میں نے اُسے جنت کو خطاب کیا کہ اے مسند جم کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل اور سنبل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزئین کہاں گیا۔ اس نے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولیٰ شعر اول میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدر ہے جس پر قرینہ مقام دال ہے بخصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اوّلاً می آشفت باراں آشفتگی وشگفتگی نماند بعدا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون سے وہی تزہید ہوگی جو تتمہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اوّل تو اس لئے توجیہ ضروری نہ رہی کہ وہ قلم زدہ پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرینہ مقام کلمہ شرط مقدر ہوگا اور لطف سے مراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جوانا میں الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو بہ صفت جوان خطاب ہو جاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر تتمہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور انکے بعد کا شعر سخن عشق نہ آنست الخ بھی سب اپنے مضمون میں مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق ولاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔

عجیب اتفاق ہے کہ پہلا تتمہ بھی عشرہ اولیٰ محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ تتمہ بھی عشرہ اولیٰ محرم میں لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۲ھ۔ ۳ محرم ۱۳۳۳ھ

دسواں غریبہ

تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال | سورۃ الحجرات - قولہ تعالیٰ - یا ایہا الذین امنوا لا ترفعوا اصواتکم الی قولہ تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون -

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا " اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب حبط نہیں ہوتے " لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے۔ ثم الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اسمیں تو معتزلہ وخوارج کے استدلال کی بھی گنجائش نہ رہی الی قولہ غایت ما فی الباب ایک معصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس موجبہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں۔ ثم الی قولہ قایل ہونا ارجح ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اسمیں یہ جزو قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہراً عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جسپر بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اُس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعوی مشکل اسلئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب سے بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفاء نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رومیؒ کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے استمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دو تین اشعار مناسب کے ساتھ یہ شعر نکلا؎

چوں دل آں شاہ زیں سان خوں بود	عصمت وانت فیہم چوں بود

جسمیں بہت ہی تھوڑا تامل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذاء رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذاء رسول کا (وہ منطبق علی قول مولانا زیں سان خوں بود) اور ایذاء رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اسقدر مبغوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہو جاتا ہے خذلان وعدم توفیق وعدم حفاظت للعبد کا (وہ منطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان

سبب قریب ہو جاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنے یہ ہوئے کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے تم مخذول ہو جاؤ اور اس خذلان کے سبب خدانخواستہ تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت وجہر بالقول کے مرتکب ہوئے تھے اسوقت تم کو اس تسبب مع وجہر للکفر بواسطہ تاذی رسول وخذلان حق کی خبر اور اسکا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہو سکتا تھا پس میں نے جو کہا ہے کہ کبھی ایسا نہ ہو الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافۃ ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اُسوقت الی قولہ خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لا تشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت کا حابط بلا واسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلا واسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم من المقام ہے ثابت ہو گیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہو گئے اور لفظاً بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ وھذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا رحمہ اللہ - ۲۹ محرم

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ وانتم لا تشعرون کی مقارنت عامل کے ساتھ حکمیہ ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط نہ کرنے پایا تھا کہ مشفقی مولوی حبیب احمد صاحب نے مجھ کو لکھکر دکھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اسمیں بالکلیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وہو ہذا چونکہ وانتم لا تشعرون حال ہے ان تحبط اعمالکم سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت سے تمہارے اعمال حبط ہو جائیں (اس طرح کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب ایذاء رسول ہو کر مفضی الی الخذلان ہو اور خذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہو جائے) اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لا ابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور وانتم لا تشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی - انتہی تقریر المشفق الموصوف عہ -

عہ الامداد جلد ۱ نمبر ۱ صفحہ ۲ پر اسکے بعد ایک اور توجیہ بعنوان ایضاً توجیہ آخر وہ بھی قابل ملاحظہ ہے ۱۲ منہ

تتمة التحقيق المذكور السوال من العبد

من العبد الكئيب الى جناب الشيخ الاكمل
النجيب مد الله ظلاله بعد الاف تحية و
سلام - اما بعد فقد طالعت رسالة
الامداد لشهر رجب المرجب و فيها
نبذ من بقية تاويل الاية الكريمة
يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي الخ ولا شك في متانة
ذلك التاويل لكن اختلج في صدري
ان في اي موضع قال اهل السنة و
الجماعة ان الاعمال بعضها لا تكون
موجبة لحبط بعض الاعمال بل ظني ان
الامر خلاف فهذا الامام الهمام محمد
ابن اسمعيل البخاري رحمه الله مع علو
كعبه في العلوم والكلام قد بوب بابا
في صحيحه ص۱۲ المطبوع في المصطفائي
وقال باب خوف المومن ان يحبط عمله
وهو لا يشعر وقال السندهي في تعليقه
على البخاري اي خوف من ان يكون
منافقا فيحبط لذلك عمله وهو لا
يعلم بنفاقه لكمال غفلته او خوف من
ان يحبط عمله لشوم معاصيه كما رقم

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ
ظلالہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحیات سلام مسنون معروض
آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب ۳۲ھ
مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ حصہ بابت تفسیر آیت کریمہ
یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت
النبی الآیہ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں
شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ
اہل سنت نے تو کسی موقعہ میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض
اعمال دوسرے اعمال کے حبط و غارت ہونے کا سبب
نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے
دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے
جنکا پایہ علوم و کلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں
ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المومن ان
یحبط عملہ وھو لا یشعر یعنی باب اس بیان میں کہ
مومن کو ڈرنا چاہیئے اپنے عمل کے حبط ہونے سے
غفلت کی حالت میں، ص۱۲ مطبوع مصطفائی علامہ
سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن
کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ وہ منافق ہو اور اس وجہ
سے اسکے اعمال حبط ہو جائیں اور اسکو اپنے نفاق
کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ ہے کہ
مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہیئے

على ليلة القدر من قلبه صلى الله عليه وسلم
لشوم الاختصام اه وفي تفسير جامع البيان
تحت تلك الاية الكريمة هكذا ان تحبط اي
كراهة او خشية ان تحبط اعمالكم وانتم
لا تشعرون بحبطها وفي الصحيح ان الرجل
ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها
بالا لا يكب لها في النار ابعد ما بين السماء
والارض اه وقد رأيت في الصحيح ص۹۵۹
جلد دوم مصطفائي بلفظ آخر عن ابي هريرة
سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ان العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها
يزل بها في النار ابعد ما بين المشرق و
رواية عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان العبد ليتكلم بالكلمة
من رضوان الله لا يلقي لها بالا يرفع الله
بها درجات وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط
الله لا يلقي لها بالا يهوي بها في جهنم اه
فترجمة البخاري وتفسير جامع البيان
يدلان صراحة مع هذين الحديثين ان
بعض الاعمال قد يكون موجبا لبطلان
الاعمال فاي شناعة بالتزامه وفرق
بين هذا القول وقول المعتزلة والخوارج
فانهم يقولون ان الكبائر تخرج العبد من

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیسا کہ شب قدر کا علم
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اٹھا
لیا گیا بوجہ نحوست خصومت کے اور تفسیر جامع البیان
میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بلند نہ کرو بوجہ خوف کے
اس بات کے کہ تمہارے اعمال حبط ہو جائیں اور تم کو انکے حبط
ہونیکی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات
اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اسکو پرواہ
بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے اسکو جہنم میں زمین آسمان
کے فاصلے سے بھی زیادہ گہرے درجہ میں ڈالدیا جاتا ہے
اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم ص۹۵۹ مصطفائی میں
دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے۔ ابوہریرہؓ
نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشاد
فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہے جس کی اسکو کوئی بات
نہیں معلوم ہوتی اور اسکو جہنم میں مابین مشرق و مغرب سے
زیادہ گہرے درجہ میں ڈالا جائیگا۔ ابوہریرہؓ حضور صلے اللہ
علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضورؐ نے کہ بندہ بعض
دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اسکو قدر نہیں ہوتی
مگر حق تعالیٰ اسکی وجہ سے اسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہیں
اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی
اسکو پرواہ بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے جہنم میں پھینکا جائیگا
پس بخاری کا ترجمۃ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں
حدیثوں کے ساتھ ملکر صراحۃً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ

الایمان فاما یدخل فی الکفر کما ھو رأی الخوارج
او لا یدخل فی الکفر ویثبت منزلۃ بین المنزلتین
وھو قول المعتزلۃ بخلاف تلک المقالۃ فانھا
تدل علی الحبط بدون رفع الایمان ویستأنس
ھذا من تلک الآیۃ الکریمۃ ایضا فان اللہ
تعالیٰ صدرھا بقولہ یا ایھا الذین آمنوا
تنبیھا علی ان ذلک الحبط یکون مجامعاً
مع الایمان وذیلھا بقولہ وانتم لا تشعرون
اشعارا علی ان ھذا لا یدخل فی الکفر
لعدم تعمد الکفر ولا یبعد ان یکون الامر
ھکذا لان اللہ تعالیٰ مھما ذکر الحبط
فی غیر ھذہ الآیۃ فاما قارنھا
بخسران فی الدنیا والآخرۃ او الخلود
او عدم اقامۃ الوزن وغیر ذلک من
الوعید وفی ھذہ الآیۃ لم یذکر کذلک
ونحن نعد الآیات حسبما ادی الیہ
نظری۔

قال اللہ تعالیٰ ومن یرتدد منکم
عن دینہ فیمت وھو کافر فاولئک
حبطت اعمالھم فی الدنیا والآخرۃ
الخ (سیقول رکوع ۱۱)

ومن یکفر بالایمان فقد حبط
عملہ الخ (لا یحب اللہ رکوع ۵)

کہ بعض اعمال کبھی دوسرے اعمال کیلئے موجب ابطال ہوتے ہیں
پس اس بات کے ماننے میں کوئی خرابی نہیں اور اس قول میں
اور معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہے کیونکہ وہ قائل
ہیں کہ کبائر بندہ کو ایمان سے نکال دیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو
جاتا ہے جیسا کہ خوارج کی رائے ہے یا یہ کہ کفر میں بھی داخل
نہیں ہوتا اور ایمان و کفر کے بیچ میں ایک مرتبہ نکل آتا ہے
یہ قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں
کیونکہ اس قول سے صرف حبط عمل پر دلالت ہوتی ہے بدون
زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت میں بھی ہے
بایں طور کہ حق تعالیٰ نے اس آیت کو اس قول سے شروع فرمایا ہے
یا ایہا الذین امنوا اے ایمان والو جس سے اس امر پر تنبیہ
ہوتی ہے کہ یہ حبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہے اور
اخیر میں یہ قول فرمایا وانتم لا تشعرون (اس حال میں
کہ تم جانتے بھی نہیں) یہ بات جتلانے کیلئے کہ یہ عمل کفر میں بھی داخل
کرنے والا نہیں کیونکہ کفر کا قصد نہ تھا اور کچھ بعید نہیں کہ یہ حبط عمل اسی
طرح یعنی بدون زوال ایمان ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے
سوا جہاں کہیں بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا ہے وہاں یا تو ساتھ خسران دنیا
و آخرت کا یا دائمی خلود جہنم کا یا وزن نہ ہونے کا یا اور کسی وعید کا
ذکر ضرور کیا ہے اور اس آیت میں ایسی باتیں مذکور نہیں اب میں
اپنی وسعت نظر کے موافق آیتوں کا شمار کرتا ہوں، حق تعالیٰ نے
فرمایا ہے اور جو کوئی پھر جائے تم میں سے اپنے دین سے
اور مر جائے کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال کارت ہو گئے دنیا
و آخرت میں (سیقول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار

ویقول الذین آمنوا اھؤلاء الذین اقسموا باللہ
جھد ایمانھم انھم لمعکم حبطت اعمالھم الخ
(لا یحب اللہ رکوع ۱۳) اولئک الذین لیس لھم
فی الآخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا وباطل
ما کانوا یعملون (وما من دابۃ فی الارض رکوع ۲)
ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ شاھدین
علی انفسھم بالکفر اولئک حبطت اعمالھم الخ
(براءت رکوع ۹) وخضتم کالذی خاضوا اولئک
حبطت اعمالھم فی الدنیا والآخرۃ (براءت
رکوع ۱۵) اولئک الذین کفروا بآیات ربھم
ولقائہ فحبطت اعمالھم (قال الم اقل لک رکوع ۳)
لئن اشرکت لیحبطن عملک ولتکونن من
الخاسرین (فمن اظلم رکوع ۴) والذین
کفروا فتعسا لھم واضل اعمالھم ذلک
بانھم کرھوا ما انزل اللہ فاحبط اعمالھم
(حم رکوع ۵) بل اقول القول بعدم حبط
الاعمال ھو قول المرجئۃ الذین یقولون لا
یضر مع الایمان معصیۃ فالظاھر
ان القول بالتخصیص او غیر ذلک غیر
ضروری۔ ھذا ما ظھر لی بحمد اللہ فان
صح فالمرجو القبول والا فارشدونی
الی مواقع غلطی واھدونی
الی سواء الطریق اخیکم فی

انکار کرے اسکے اعمال کارت ہو گئے (لا یحب اللہ رکوع ۵)
اور مسلمان لوگ کہیں گے کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑھ بڑھ کر اللہ کی
قسمیں کھایا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی
ساری کارروائیاں غارت گئیں (لا یحب اللہ رکوع ۱۳)
یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے آخرت میں سوائے آگ کے کچھ نہیں اور جو
انہوں نے کیا دنیا میں کارت گیا اور جو کچھ کرتے تھے فضول ہوگا
(وما من دابۃ رکوع ۲) مشرکوں کا حق نہیں کہ اللہ کی مسجدوں کو
آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان
لوگوں کے اعمال کارت ہو گئے (براءت رکوع ۹) اور تم بھی
فضول باتوں میں وہی خوض کیا جیسا کہ پہلوں نے خوض کیا ان
لوگوں کے اعمال ضائع ہو گئے دنیا و آخرت میں (براءت
رکوع ۱۵) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر
کیا اور اس کی ملاقات سے انکار کیا پس انکے اعمال ضائع گئے
(قال الم اقل لک رکوع ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے
اعمال ضائع ہو جائیں گے اور تو خاسرین میں سے ہو جائیگا۔
(فمن اظلم رکوع ۴) اور جنہوں نے کفر کیا انکے لئے ہلاکت ہے
اور خدا نے انکے اعمال غارت کر دیے یہ اس لئے کہ انہوں نے
کلام الٰہی سے کراہت کی تو خدا نے انکے اعمال کو ضائع
کر دیا (حم رکوع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم حبط اعمال کا قول
مرجئہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر
نہیں پس ظاہر ہے کہ تخصیص وغیرہ کے قائل ہونے کی
ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو کہ ناچیز خادم کے ذہن میں
آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ مجھ کو مواقع غلطی

ودمتم مفيدين ومد الله
ظلالكم۔ والسلام
مع الاكرام۔

الجواب۔ ليعلم ان الحبط الذى
نسبت نفيه الى اهل السنة والجماعة
هو الذى يكون اثره كون الاعمال السابقة
كالعدم كما يكون فى الكفر حتى يبطل
صلوته وصيامه اصلا ويجب عليه الحج
ثانيا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد
التوبة وانتفائه عند اهل الحق لا يشك
فيه والا فكيف لم يحكموا فى فتاويهم
باعادة الحج مثلاً بعد صدور بعض
المعاصى كما حكموا بها بعد التوبة من
الارتداد والحبط الذى اثبتموه بتبويب
البخارى وتعليق السندى ان كان هذا
هو المذكور سابقا فلا نسلم دلالتهما عليه
وان كان عبارة من ذهاب بركة الاعمال
وثوابها كلاً او بعضا فلا يضرنا فى دعوى
انتفائه عن اهل الحق لانا لا ننكره فيبقى
النزاع اذن لفظيا لكنه لا يناسب الآية
فان سوقها يدل ظاهرا على ان شان هذا
الحبط اشد من سائر المعاصى لا اشدية
فيما يشترك بينه وبينها وكذا ما نقلتم

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سیدھا راستہ
دکھائیے۔ مجھے بھی افادہ فرماتے رہئے آپ افادہ
فرماتے ہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دراز کرے

جواب۔ جاننا چاہئے کہ جس حبط کی نسبت بطور
نفی کے اہل سنت والجماعت کی طرف کی گئی ہے وہ
وہ ہے جسکا اثر یہ ہو کہ اعمال گذشتہ بالکل کالعدم
ہوجائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ بالکل
باطل ہوجاتا ہے اور اس پر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے
اگر طاقت زاد و راحلہ بعد توبہ کے ہوجائے۔ اور اہل حق کے
نزدیک اسکے انتفاء میں کوئی شک نہیں ہوسکتا ورنہ
پھر انہوں نے اپنے فتاویٰ میں بعض معاصی موجب حبط
اعمال کے صدور کے بعد اعادہ حج کا حکم کیوں نہیں کیا
جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبہ ارتداد کرتے ہیں پس وہ حبط جسکو
آپنے ترجمۃ باب بخاری اور حاشیہ سندھی سے ثابت
کیا ہے یہی مذکورہ بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ
دونوں اس پر دال ہیں اور اگر اسکے سوا حبط کے کوئی دوسرے
معنی مراد ہیں مثلاً برکت عمل و ثواب کا کل اعمال کے یا
بعض کے ضائع ہوجانا تو یہ ہمارے دعویٰ انتفاء حبط عن
اہل الحق کو مضر نہ ہوگا کیونکہ اس حبط کا ہم انکار نہیں کرتے
تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی حبط کے
اس آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا
اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس حبط کی شان
دوسرے ہی دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اور

من الحبط بثين فلا مساس له بالحبط اصلا
وانما ادلوها الوقوع فى المعصية العظيمة
ولا يلزمه الحبط بشئ من التفسيرين
واما تفسير جامع البيان فليس فيه
شئ زائد على الترجمة حتى يستدل به على
المدعى واما ما ذكرتموه من الفرق
بين قولكم وقول المعتزلة والخوارج
فنعم الفرق لو مس اليه الحاجة ولا
تمس ما لا يثبت بناؤه من الحبط ولم
يثبت ولا يدل شئ من الآيات
التى سردتموها على شئ من المقصود
كما هو ظاهر واما دلالة آية الحجرات
على كون هذا الحبط مجامعا مع الايمان
فمنقوض بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
من يرتد منكم عن دينه والحال ان
الايمان باعتبار الحال والحكم المقصود
باعتبار المآل۔ وما فسرتم قول المرجئة
بانتفاء هذا الحبط يحتاج الى النقل
بل الظاهر ان معنى قولهم لا يضر
اى لا يعاقب عليه فيبقى الحاجة الى
التخصيص والتأويل على حالها هذا
ما عندى ولعل غيرى يقدر على
احسن مما قدرت وقررت۔ ۶ رجب سنة ۳۳ھ

جس بات میں تمام اعمال مشترک ہوں انہیں اشدیت کہاں
اسی طرح جو احادیث آپنے نقل کی ہیں انکو حبط کوئی
بھی علاقہ نہیں بلکہ انکا مدلول تو صرف ایک بڑے
گناہ میں پڑجانا ہے اُن میں حبط کسی تفسیر کے موافق
بھی لازم نہیں آتا۔ رہی تفسیر جامع البیان تو اُسمیں ترجمہ
باب سے زیادہ کوئی بات نہیں یہانتک کہ اُس سے مدعی پر
استدلال کیا جاوے اور جو فرق آپنے معتزلہ و خوارج کے
قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا اگر
اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جبتک کہ اسکا
مبنی یعنی حبط ثابت نہ ہوجائے اور وہ ثابت نہیں ہوا اور
جتنی آیات آپنے بیان کی ہیں وہ مقصود پر بالکل
دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے۔ رہا آیت حجرات
کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقا کے ساتھ تو یہ
دوسری آیت سے منقوض ہے فرماتے ہیں حق تعالیٰ
اے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں سے اپنے دین سے
پھر جائیگا۔ بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے
اور حکم کفر آئندہ حالت کے اعتبار سے ہے اور آپ نے
جو قول مرجئہ کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اس
کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اُنکے قول کے
معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اُسپر
عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص و توجیہ کی ضرورت
بحالہا موجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی
کوئی شخص میری قدرت اور میری تقریر کو زیادہ عمدہ بیان کر دے

گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا ھذا القرآن علی جبل مثنوی معنوی دفتر دوم عنوان زید روستائی الخ کے تحت میں اشعار یہ

حق ہمی گوید کہ اے مغرور کور	نے زنامم پارہ پارہ گشت طور
گر لو انزلنا کتابا للجبل	لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوہ احد واقف بُدے	پارہ گشتے و دلش پرخوں شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اسکے ماخذ یعنی آیۃ لو انزلنا ھذا القرآن علی جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین و مطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ مقصود اس سے اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید سے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اسکی اتنی تاثیر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر جس قدر مطلوب ہے اس قدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیے جیسا کہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافھم۔ ۷ صفر ۱۳۳۳ھ

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسہ للحج عن غیرہ و حدیث المصراۃ و حدیث خیار المجلس

سوال من العبد المشتاق الی حضرۃ الشیخ الاکمل الاشرف الاجل مد اللہ ظلالہ اما بعد فھذا العبد منذ زمان قد قصر عن التحریر ولیس ھذا الا من قصور الباع علی انی قد کان عرض لی الحمی بنافض فکانت بنوبۃ بین ما اشتھی وبحمد اللہ قد برء واستقر فشکر اللہ علی سباغ النعم۔ وفی تلک الایام لم استطع علی خبر لدیہا لیف نفسی ثم انی الحف جنابکم لحل شبہات قد عرضت لی فی اثناء التدریس الصحیح للامام محمد بن اسمٰعیل البخاری ولم اقدر علی جواب شاف من عندی فالتجأت الی مستندی و وسیلۃ نجاتی فی یومی وغدی۔ انا معاشر الحنفیۃ نستدل علی جواز الحج عن الغیر وان لم یحج

عن نفسہ بحدیث الخثعمیۃ المرویۃ فی البخاری المطبوع فی المطبع المصطفائی ص ۲۰۵ و ۲۴۹ و ۲۵۰ ونقول الحدیث مطلق وایضا لم یستفسرھا صلی اللہ علیہ وسلم احججت ام لا فیدل علی جواز الحج البدل وان لم یحج عن نفسہ لکن فی ھذا شیء لان سوال الخثعمیۃ کان غداۃ جمع کما وقع فی الصحیح ص ۲۴۹ و ۲۵۰ استنباطا وفی سنن النسائی صریحا بھذا اللفظ ان امرأۃ من خثعم سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم غداۃ جمع الحدیث باب الحج عن الحی الذی لا یستمسک علی الرحل فلا یمکن ان یکون المعنی افاحج عنہ العام لان الوقت قد مضی بل المعنی افاحج عنہ عاما آخر ولما کان الغالب من حالہا انہا قد قضت الحج ثم سألت فلھذا لم یتعرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سؤالہا بانہا احججت ام لا وقال لغیرہا یجوز لک اداء فریضۃ الحج عن ابیک ولما کان الملبی عن شبرمۃ لم یحج من قبل قطعا اذ کان ذلک عام حجۃ الوداع فلما قال لبیک عن شبرمۃ سأل من شبرمۃ فلما قال ھو نفی فلا جرم نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وامرہ بقضاء الوطر عن نفسہ ثم عن شبرمۃ فحدیث الخثعمیۃ ظنی انہ مقید لا مطلق وعدم الکشف لہ مر فلعل مبنی تلک المسئلۃ کون وقت الحج ظرفا موسعا ھو العمر لا ھذا الحدیث وامثالہ فالمرجو ان تفید لی بجواب شاف من عندکم اذا الشیء اذا لم یأت بالشیء یغنی ولو یغنی لی ما یغنی۔

الجواب نعم ھذا الحدیث محتمل فلا یصح للاستدلال لکن لنا فی اصل المسئلۃ دلیل آخر ایضا وھو سوال الجھنیۃ وجوابہ صلی اللہ علیہ وسلم لہا بقولہ ارأیت لو کان علی امک دین الحدیث وھو مذکور فی صحیح البخاری ص ۲۵۰ من الجلد الاول فلما الحق صلی اللہ علیہ وسلم الحج عن الغیر بقضاء الدین ولم یشترط فی قضاء الدین تقدیم دین نفسہ علی دین غیرہ فکذا الحج۔ واما الاستدلال بحدیث شبرمۃ فلیس بقوی لاحتمال الکراھۃ وقد قال فقہاءنا بہ واللہ اعلم۔ وما ورد فی بعض الروایات قولہ علیہ السلام ھذہ عنک فیحمل علی ما فی بعض روایات اخری حج عن نفسک ثم ھو موقوف عند بعضہم ولہ وجوہ کثیرۃ وھذا کلہ فی التلخیص الحبیر ص ۲۰۳ مطبع انصاری۔ ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۳ھ

سوال انا ندعی ان حدیث المصراۃ مخالف للقیاس الصحیح من کل وجہ ومثل

هذا اذا روى غير الفقيه يرد و بنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح
فى ص ٢٨٢ عن ابن مسعود رضـ موقوفا ولما كان هذا الحكم غير مدرك بالرأى كما ندعى
فالموقوف له حكم الرفع ايضا والراوى لهذا فقيه فلا بد ان يترك القياس لان الراوى
فقيه فما المناص عن هذا۔

الجواب ما قالوا فى حديث المصراة لم يلصق بقلبى قط وانما الذى ارى فى حمل
هذا الحديث على ما اذا اشترط الخيار فى العقد وقرينة هذا الحمل ما ورد فى رواية من
اشترى مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومعها
صاعا من تمر لا سمراء رواه الجماعة الا البخارى كذا فى نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٠٠ واما
تخصيص الصاع من التمر فمحمول على الصلح والمشورة فلا يخالف القياس۔ ربيع الآخر ٣٣

سوال روى البخارى فى ص ٢٨٣ حدثنا قتيبة ثنا الليث عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا
او يخير احدهما الآخر فان خير احدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان
تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص ٢٨٣ كتاب البيوع وهذه
الرواية رواها النسائى بعين هذا السند ومتنه سوى انه زاد لفظ الشرط ثم روى البخارى
فى تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعت من امير المؤمنين عثمان الى قوله فلما
تبايعنا رجعت على عقبى حتى خرجت من بيته خشية ان يرادنى البيع وكانت السنة
ان المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا الخ ففى هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكما
بيان واضح لثبوت خيار المجلس وقاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائى ص ٢١٥
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية
ان يستقيله اولا ان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم فهى
اشارة والاولى كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ما
ادركت الصفقة حيا مجموعا فهو من المبتاع رواه البخارى ص ٢٨٠ فهذا وان اخرجه

الطحاوى فهو غير ناف وغير مفيد لنا لانا لا نقول بمفاده اذا الهلاك قبل القبض عندنا
يوجب فسخ البيع وكون الهالك من مال البائع لا من المبتاع فما لا نقول به كيف
نحتج به فلا يفيدنا الا اثبات المخالفة بين قول وفعل فهما وان تعارضا بقيت
روايته سالمة بل ينبغى ان يؤول هذا الاخير ويراد بالصفقة الصفقة التامة باعتبار
جميع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنى هذا القول ما ادركت الصفقة
بعد التفرق بالبدن حيا مجموعا فهو من المبتاع فبمجرد قول النخعى رد الحديث الصحيح
مرفوعا وموقوفا يأبى الطبع ويستنكره ولا نريد من جنابكم ذكر ما رواه الشراح او
الاحناف اذ هو رد الحديث الصريح الصحيح لا غير بل معاملة مع عثمان تدل على ان
تلك السنة كانت مستمرة عندهم۔

الجواب - هذه الشبهة من شبهاتى القديمة ولا شك فى ان ظاهر الاحاديث
هو ثبوت خيار المجلس لكن لا يصح الحكم بكون المذهب الحنفى مخالفا للاحاديث
يقينا ما دامت الاحاديث تحتمل التاويل ولو كان فيه شىء من البعد ولا يسلم احد
من اهل المذاهب المتبوعة عن هذه التاويلات كما حمل بعض الشافعية قوله
عليه السلام فاقرأ ما تيسر معك من القرآن على الفاتحة لانها متيسرة واقرب دلائل
الحنفية قوله عليه السلام لا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله رواه الخمسة الا ابن
ماجة ورواه الدارقطنى كذا فى النيل ج ٥ ص ١٧٣ ففيه دليل ان صاحبه لا يملك الفسخ الا
من جهة الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد حقيقة الاستقالة لم تمنعه
من المفارقة لانها لا تختص بمجلس العقد فالجواب عنه ان قرب العهد بالعقد له
دخل مشاهد فى تأثر كل من المتعاقدين بالتماس الآخر - اما قوله لا يحل فمحمول على
الكراهة من حيث انه لا يليق بالمروة وحسن معاشرة المسلم كما اضطر اليه الذين
القائلون بخيار المجلس فان حل المفارقة اجماعى عندنا وعندهم جميعا واما كونه
متكلما فيه فيعتبر لو كان معارضا للصحيح ولم يعارض بعد تاويل الصحيح اقرب التاويلات
حمل التفرق بالابدان على الاستحباب تحصينا للمعاملة مع المسلم كما ذكر فى تقريره

الاستقالة واما قول المخالفين انه لوكان المراد تفرق الاقوال لخلا الحديث عن الفائدة وذلك ان العلم محيط بان المشتری مالم يوجد منه قبول المبيع فهو بالخيار وكذلك البائع خيارہ فی ملكه ثابت قبل ان يعقد البيع ام فغير ملتفت اليه لانه يمكن ان يكون مقصود الشارع نفی بعض بيوع الجاهلية من نحو الملامسة والمنابذة فلم يكن خاليا عن الفائدة واما دعوی كون بعض الفاظ الحديث غير محتمل للتاويل كقوله عليه السلام فان خير احدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ام فممنوع لان معنى قوله فقد وجب البيع فی الاول ای بشرط الخيار حيث خير احدهما الآخر وفی الثانی ای البيع البات حيث لم يشترط فيه الخيار وليس لفظ اصرح منه و ليس الامام متفردا فی هذا بل قد ذهب اليه النخعی المالكية والثوری فی الليث و زيد بن علی وغيرهم كما فی النيل ج ۵ ص۳۴ والله اعلم ۱۰ ربيع الآخر ۱۳۳۲ھ

تیرھواں[۱۳] عنبریہ

در کیفیت عرض اعمال اضحی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق و وفائے یار خود الخ جسکا زیادہ حصہ مشتمل ہے بحث نقل اعمال دنیویہ الی صورہا الخاصة الاخرویة پر عہ

شاہ گفت اکنوں ازاں خود بجو | چند گوئی آن این و آن او
تو چہ داری وچہ حاصل کردۂ | از تگ دریا چہ در آوردۂ
روز مرگ ایں حس تو باطل شود | نور جاں داری کہ یار دل شود
در لحد کیں چشم را خاک آگند | ہست آنچہ گور را روشن کند

عہ یہ مضمون مثنوی مولانا دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتد بہ مقدار ہوگئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کر دیا گیا۔ شبیر علی

نور دل از جاں بود اے یار غار | مستعار آں را ماں اے مست عار
آں زماں کیں دست و پایت بر دمد | پر و بالت ہست تا جاں بر پرد
آں زماں کیں جان حیوانی نماند | جان باقی بایدت بر جا نشاند
شرط من جا بالحسن نے کردن است | بل حسن را سوئے حضرت بردن است
جوہرے داری ز انساں یا خری | ایں عرضہا کہ فنا شد چوں بری
ایں عرضہائے نماز و روزہ را | چونکہ لا یبقی زمانین انتفا
نقل نتواں کرد مر اعراض را | لیک از جوہر برند امراض را
تا بدل گشت جوہر زیں عرض | چوں ز پرہیزے کہ زایل شد مرض
گشت پرہیز عرض جوہر بجہد | شد دہان تلخ از پرہیز شہد
از زراعت خاکہا شد سنبلہ | داروئے مو کرد مو را سلسلہ
آں نکاح زن عرض بد شد فنا | جوہر فرزند حاصل شد ز ما
جفت کردن اسپ و اشتر را عرض | جوہر کرہ بزائیدن غرض
ہست آں بستان نشاندن ہم عرض | گشت جوہر میوہ اش اینک غرض
ہم عرض دان کیمیا بردن بکار | جوہری زاں کیمیا گر شد بیار
صیقلی کردن عرض باشد شہا | زیں عرض جوہر ہمی زاید صفا
پس مگو کہ من عملہا کردہ ام | دخل آں اعراض را بنما مرم
ایں صفت کردن عرض باشد خمش | سایۂ بز را پئے قربان مکش
گفت شاہا بے قنوط عقل نیست | گر تو فرمائی عرض را نقل نیست
پادشاہا جز کہ یاس بندہ نیست | ہر عرض کاں رفت باز آیندہ نیست
گر نبودے مر عرض را نقل و حشر | فعل بودی باطل و اقوال قشر
ایں عرضہا نقل شد لون دگر | حشر ہر فانی بود کون دگر
نقل ہر چیزے بود ہم لایقش | لایق گلہ بود ہم سائقش
وقت محشر ہر عرض را صورتیست | صورت ہر یک عرض را نوبتیست

بنگر اندر خود کہ تو بودی عرض … جنبش جفتی و جفتی با غرض
بنگر اندر خانہ و کاشانہا … در مهندس بود چوں افسانہا
کاں فلاں خانہ کہ ما دیدیم خوش … بود موزون صفہ و سقف و درش
از مهندس آں عرض و اندیشہا … آلت آورد و ستوں از بیشہا
چیست اصل و مایۂ ہر پیشۂ … جز خیال و جز عرض و اندیشۂ
جملہ اجزائے جہاں را بے غرض … بد نگر حاصل نہ شد جز از عرض
اول فکر آخر آمد در عمل … بنیت عالم چناں داں در ازل
میوہا در فکر دل اول بود … در عمل ظاہر بآخر مے شود
چوں عمل کردی شجر بنشاندی … اندر آخر حرف اول خواندی
گرچہ شاخ و برگ و بیخش اول است … آں ہمہ از بہر میوہ مرسل است
پس سر کہ مغز ایں افلاک بود … اندر آخر خواجۂ لولاک بود
نقل اعراض است ایں بحث و مقال … نقل اعراض است ایں شیر و شغال
جملہ عالم خود عرض بود ند تا … اندریں معنی بیامد ھل اتی
ایں عرضہا از چہ زاید از صور … ویں صور ہم از چہ زاید از فکر
ایں جہاں یک فکرت است از عقل کل … عقل چوں شاہ است و فکرہا رسل
عالم اول جہان امتحان … عالم ثانی جزائے ایں و آں
چاکرت شاہا خیانت می کند … آں عرض زنجیر و زنداں می شود
بندہ ات چوں خدمت شایستہ کرد … آں عرض نے خلعتے شد در نبرد
ایں عرض با جوہر آں بیضہ است و طیر … ایں ازاں و آں ازیں زاید بسیر

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبح صورت کے مقبول اور حسن الصورۃ کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حسن صورت کے مخذول کیا اور یہ استدلال اور اس کے

مقتضا کا امتثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا وجوہ بکونہ امتحانا لبعض الحشیین علے قول گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذکورۃ متصلا ویدل علیہ قولہ رہ بنفس حق یمن نمود و قولہ تو نشانے دہ کہ من دانم تمام الواقع بعدہا بغیر متصل۔ اور وہ سوال یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی ضرورت بطور خطابہ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاء بالحسنۃ فرمایا ہے من عمل بالحسنۃ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدر عمل یعنی روح انسانی ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر درگاہ حق میں لانا چاہئے کیونکہ آوردن کا متعلق جوہر ہو سکتا ہے نہ کہ عرض کیونکہ العرض لا یبقی فی آنین پھر آوردن اس کے متعلق کیسے ہوگا نیز الاعراض لا تنتقل من محل الی محل اور آوردن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال بحکم اس جوہر یعنی روح کے ہو سکتے ہیں۔ واو ندا اشارۃ من قولہ چوں زیرہ بری الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالقبول ہے کیونکہ عدم نقل کا قائل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے مایوس ہو جاویں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض احادیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے امتناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اس کی توضیح ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ گو تبعا للموضوع تو ظاہرا جائز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً ان کا وزن کیا جاویگا اور ظاہر ان نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا پس یہ نقل تبعا للموضوع نہیں ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض اعراض رہیں گے یا مستحیل الی الجواہر ہو جاویں گے دونوں شق باطل ہیں اول اس لئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جوہر بنجانا محال ہے۔ پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہو سکتا ہے اور ہم اسکا

عہ جاء ۃ الحاشیۃ۔ چوں شاہ انقیاد او کرد معلوم کرد کہ او عالم السر است الخ ۱۲

استحالہ نہیں مانتے۔ سند منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی چیز عرض و جوہر ہو سکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جواہر کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لافی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی کے نزدیک ہی جو کہ قائل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اور گو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر میں اذا وجدت فی الخارج کی قید لگا کر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہو مگر اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقت واحدہ ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لافی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اسکا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کے ساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج آخرت کے ساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں وہ وہاں موجود لافی موضوع ہو جاویں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی ایسی اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لافی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلام لما خلق اللہ الرحم قامت فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة۔ اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام ان البقرۃ وآل عمران تاتیان یوم القیمۃ کانہما غمامتان او غیایتان او فرقان من طیر وکقولہ علیہ السلام یؤتی بالدنیا یوم القیمۃ فی صورۃ عجوز شمطاء۔ چنانچہ اسی تمثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب اصطلاح میں عالم مثال کہا گیا ہے۔ کما ذکرہ الشاہ ولی اللہ رح فی الحجۃ البالغۃ وسرد فیہ احادیث کثیرۃ اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اسکی تصریح بھی کر دی ہے۔ عبارتہا۔

تنبیہ کانک فیما قرع سمعک من هذہ المقدمات اطلعت علی حقیقۃ الانطباق بین العوالم بل علی حقیقۃ العوالم بل انکشف علیک اسرار غامضۃ فی حقیقۃ المبدأ والمعاد وتیسر علیک مشاہدۃ الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب ممازجۃ ولا انفصال وتسلقت بہ الی حقایق ما انبأ عنہ لسان النبوات من ظہور

الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیۃ بصور الاجساد وکیفیۃ وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبۃ علیہم واطلعت علی سر قولہ تعالیٰ وان جہنم لمحیطۃ بالکافرین۔ وقولہ تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلماً انما یاکلون فی بطونہم نارا۔ وقول الخاتم الفاتح علیہ وعلی آلہ افضل الصلوۃ والتحیۃ۔ الذین یشربون فی آنیۃ الذہب والفضۃ انما یجرجر فی بطونہم نار جہنم وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام ان الجنۃ قیعان وان غراسہا سبحان اللہ وبحمدہ الی غیر ذلک من غوامض الحکم والاسرار الالہیۃ وعلمت ان جمیع ذلک علی الحقیقۃ لا علی المجاز والتاویل کما انتہی الیہ نظر بعض الواغلین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فان قصورہ ظاہر کما لا یخفی۔

شک و تحقیق لعلک تقول کیف یکون العرض بعینہ ہو الجوہر وکیف یکون العین ہو المعنی والحال ان الحقایق متخالفۃ بذواتہا فنقول قد لوحنا الیک ان الحقیقۃ غیر الصورۃ فانہا فی حد ذاتہا صرافۃ سذاجتہا عاریۃ عن جمیع الصور التی تتجلی بہا لکنہا تظہر فی صورۃ تارۃ وفی غیرہا اخری والصورتان متغایرتان قطعاً لکن الحقیقۃ المتجلیۃ فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شئ واحد۔

تشبیہ ما اشبہ ذلک بما یقول اہل الحکمۃ النظریۃ ان الجواہر باعتبار وجودہا فی الذہن اعراض قائمۃ بہ محتاجۃ الیہ ثم ہی فی الخارج قائمۃ بانفسہا مستغنیۃ عن غیرہا فلذا اعتقد ان حقیقۃ تظہر فی موطن بصورۃ عرضیۃ محتاجۃ وفی آخر بصورۃ مستغنیۃ مستقلۃ فاجعل ذلک تانیساً لک تکسر بہ صولۃ نبو طبعک عنہ فی بدو النظر حتی یاتیک الیقین وتتضح الافق المبین۔ انتہی بقدر الضرورۃ

پس اس تقریر سے جواب ہو گیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض کا اور اسی سے مستدل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقاء اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جاء بالحسنۃ الخ کا جواب بھی مستفاد ہو گیا گو بلسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقاء اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگر یہ عدم بقا مان لیا جاوے گو اس پر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء درصورت عرض کے عرض ہونے کے ہے اور اگر مجرد صدور

دوسرے عالم میں بصورۃ جوہریہ منتقل ہوجاوے تو پھر بقا میں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآیۃ
کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجئی بہ اسپر بھی مثل روح
حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے
تو یہ دعوی امکان مذکور کے لئے چند امثلہ اشیاء جوہریہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی
موضوع اور خارج میں لا فی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ و بیخش الخ اور پھر مضمون بالا کو
پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کہ مغز الخ آگے شعر
نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبۃ العلم جس طرح کبھی خارج میں جوہر ہوجاتا ہے
کما ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا
بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبۃ العلم کی جوہریت
فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است این شیر و شغال اور نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرعہ میں
وجود فی مرتبۃ العلم الالٰہی ہے اور وہ عرض ہونے سے منزہ ہے لتنزہہ عن الامکان۔ اسی طرح اس
کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بودند الخ میں اسی مرتبہ علم الٰہی میں تمام عالم کے کالعرض ہونے کو بتلایا
پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعر این عرضہا از چہ زاید میں اختلاف موطن سے جواہر کا عرض ہونا اور عرض
کا جوہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صور جوہریہ
تھے وہو معنی قولہ این عرضہا از چہ زاید از صور کما ذکرتہ قبل عن الشیخ ولی اللہ رح اور صور جوہریہ
موجودہ فی الدنیا علم الٰہی میں کالعرض تھے وہو معنی قولہ وین صور ہم از چہ زاید از فکر اور شعر این
جہان یک فکرتست اسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود
قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اس میں سے اعظم عرض کا جوہر
ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اول الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب
یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض
سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں این عرض با جوہر الخ۔

(تہذیب المقام وتقریب المرام الی عامۃ الافہام)

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہوجانا جس کا کہ تقریر مذکور میں دعوی کیا گیا ہے

اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہوجاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان میں شب و روز انکے
وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن
کے وقت جواہر سے لباس مادی کا منخلع ہوکر وہ موجود فی موضوع ہوجاتا ہے وہاں وزن وغیرہ کے
وقت عرض پر مادہ ملبوس ہوکر وہ موجود لا فی موضوع ہوجاوے تو اس میں کیا عجب اور بُعد ہے
اور رہا اس میں یہ کہا جاویگا کہ جوہریت و عرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں منجملہ کیفیات ظہور
حقیقت کے ہیں اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ
بداہت اس کی مسلم ہے خاصکر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور
جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کما لا یخفی علیک شئی من ذلک مما
نقلہ من الزاہد۔ و نیز بعض محشین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست
کہ جوہریت و عرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اسکی
تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہیں قبول کرتی۔ دوسرے سوال
معارض ہے کہ جوہر کا عرض ہوجانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اسکی کنہ کو نہیں
سمجھ سکی سو واللہ مجھ کو تو جب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ الٰہی اس قیام الصورۃ بالذہن یا
اتصاف الذہن بالصورۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صورۃ و
ذہن میں کیا علاقہ ہوجاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہوجاتا ہے اور حقیقت موجود
فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہوجاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع
سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو
ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہوسکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا
جوہر بننا چونکہ نشاۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل وعذر کی گنجائش نہ رہے نہیں
دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں

تقویت | مولانا نے ایک نظم پر اس مضمون کو اس سے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولاً من جزاء الاعمال) ۵

چوں سجودی یا رکوعی مرد کشت | شد دراں عالم سجود او بہشت

چونکہ پیدا از دہانت حمد حق — مرغ جنت ساختش رب الفلق

حمد و تسبیحت نماند مرغ را — ہمچو نطفہ مرغ باد است و ہوا

چوں ز دستت رفت ایثار و زکوٰۃ — گشت ایں دست آں طرف نخل و نبات

آب صبرت آب جوئے خلد شد — جوئے شیر خلد مہر تست و ود

ذوق طاعت گشت جوئے انگبیں — مستی و شوق تو جوئے خمر بیں

ایں سببہا آں اثرہا را نماند — کس نداند چونش جائے آں نشاند

ایں سببہا چوں بہ فرماں تو بود — چار جو ہم مر ترا فرماں نمود

ہر طرف خواہی روانش مے کنی — آں صفت چوں بد چنانش مے کنی

چوں منی تو کہ در فرمان تست — نسل تو در امر تو آیند چست

می دود در امر تو فرزند تو — کہ منم جزوت کہ کردیش گز

آں صفت در امر تو بود ایں جہاں — ہم در امر تست آں جوہا رواں

آں درختاں مر ترا فرماں برند — کاں درختاں از صفاتت با برند

چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات — پس در امر تست آنجا آں جزات

چوں ز دستت زخم بر مظلوم رست — آں درختے گشت آں زقوم رست

چوں ز خشم آتش تو در دلہا زدی — مایہ نار جہنم آمدی

آتشت اینجا چو مردم سوز بود — آنچہ از وے زاد مرد افروز بود

آتش تو قصد مردم مے کند — نار کز وے زاد بر مردم زند

آں سخنہائے چو مار و کژدمت — مار و کژدم گشت می گیرد دمت

توجیہ آخر اگر باوجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلاء نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلاء نے اُن کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے قدماء میں کیفیت شم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشموم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزاء منفصل ہو کر شامہ تک پہونچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزاء جوہریہ غیر مبصرہ للعامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہو کر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہوں اور وہ وہاں بصور مناسب محفوظ ہو جاتے ہوں اور قیامت میں وہی معروض اور موزون ہو جاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ انہوں نے غسلخانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کرلیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اس پانی میں اُن ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئت زنائیہ اُن اجزاء میں حال ہو اور اسی طرح اُن کو مکشوف ہو گئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالےٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سُنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آویگا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزاء اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزاء کی شکل عامل کیسی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خورد بین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزاء خوب بڑے بڑے ہو کر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بناء پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا باعتبار زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افادہ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور صور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے اس لئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر دال ہے۔ واللہ الحمد علےٰ ما علموا فہم۔ سلخ صفر ۱۳۳۳ھ

چودھواں ۱۴ عجز ۲ ویہ

در توجیہ بعض اجزاء مشکلہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی بقریب نصف دفتر دوم	یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال، غلبۂ حالت میں بنا بر اپنے جہل کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

موسیٰ علیہ السلام کو اُس کی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم
نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود ماعز کی نسبت پوچھا تھا
کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر نکیر فرمایا اس نکیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال
پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا
جو اپنی ذات میں اشتغال بالندم کی نسبت اکمل فی قرب الالٰہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہے
اور قرب بلا واسطہ اکمل ہوگا بواسطہ سے گو کسی عارض سے وہ بواسطہ والا انفع ہو چنانچہ اُس
راعی کو اس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام
ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرائن قویہ و نور بصیرت سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کر کے اس
وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرمادیتے
تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی زائل نہ ہوتا اس لئے حق تعالےٰ
نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کردن سے تعبیر
فرمایا پس اس میں جو یہ مضامین ہیں ہرچہ وبال خراج و حشیر نیست الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبۂ
حال میں اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا
جاوے اور شاید سہ لے معاف بفضل اللہ یا شارا الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی
توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قید مخصوص کردیا جاوے جیسا حضور
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بکری کے بچہ کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا ولن تجزی عن احد بعدک
اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ
ہوسکتا ہے کہ حق تعالےٰ کو اس راعی کی حالت و قسمت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اس کو
موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا تھا مگر غلبۂ عشق
عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہاء نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح
حروف سے ناامید ہوگیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت پاس عن کمال
المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اور گو ایسے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی کلیہ عامہ
شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس پر زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گو یہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے
مصادیق شاذ و نادر ہیں والنادر کالمعدوم اس لئے سکتا ایسا سمجھا جاویگا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے
اور کسی کے لئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبۂ عشق بلا جمع اسباب ہے اُس میں تو معذوری قاعدہ
عامہ ہے لیکن جو غلبہ بجمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ
خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب
ہو جاتے ہیں سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل نہ
ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے
منع کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ اُس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت
کی تقدیم کا مامور اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت ناتمام ہی کو جائز رکھ کر
اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ
رہے گی۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

پندرھواں (۱۵) عنبریہ

نکتہ عدم ذکر عروج سموات در آیت اسراء

بعض لوگوں کو سبحٰن الذی اسریٰ الآیہ میں اسراء
کی نہایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سموات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتفاء کا شبہ
ہوجاتا ہے سو اول تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورہ والنجم کی آیت ولقد رآہ نزلۃ
اخریٰ الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزء کا مذکور ہونا
ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ
خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی
نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسریٰ بعبدہ
لیلاً واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے ذکر و دلالت
سے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے، خصوصیت قصہ کے مناسب
دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوط

بالابخرہ ہے جس کا لقب کرۃ البخار اور عالم نسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا
اور ظلمت ونور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون
میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چونکہ طبقہ
کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی
اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہو گیا کہ فوق سموات تو درکنار
یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل ونہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات
کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات وما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی مظروف لیلاً کا ہوتا تو لازم
آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی
ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لنریہ
من آیاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات
سے مراد بقرینہ مقام واضافۃ الی العظیم آیات عظمیٰ وکبریٰ ہیں جس کو سورہ والنجم آیت لقد
رای من آیات ربہ الکبری میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا محل
فوق السموات ہیں پس اس کی ارادۃ کے ذکر میں اشارہ ہو گیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ رائے
اور مرئی ایک جگہ ہو الا بدلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ ہیں تو
اسری لیلاً اس میں کیسے عامل ہوا یہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہیئے جواب یہ ہے کہ غایت کے
معمول ہونے سے ارادۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون مظروفیت کے اس کا غایت ہونا اسی
طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ اسرا الی المسجد مقدمہ ہے عروج سما کا اور عروج کی غایت ہے ارادۃ اور
مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کا غایت
ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللّٰہ افاض علی ہذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع
عشر من ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ وللّٰہ الحمد ما لا یحصیٰ ولا یحصیٰ۔ ۱۹ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سولہواں عشریہ (۱۶)

جواب بعض شبہات متعلق روح نکتہ در الفتوح

سوال نمبر ۱۱: جناب نے جو روح کے قدم کو تحقیق میں

باطل فرمایا اس میں علم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔
تتمہ نمبر ۲: ما ثبت قدمہ امتنع عدمہ یہ موجودات میں ہے نہ اعدام میں ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال
ہو جاوے کیونکہ یہاں بھی ان کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث نوع کا عدم محال ہے زید کے عدم کا
عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر ۱: میں ہمیشہ سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں
اور تنبیہ اسپر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع
کی کیا صورت ہوگی نمبر ۲: جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے
ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور ایسے
عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول
نہیں کسی علت کا اس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منبہ میں جو دلیل ہے
وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم۔ ۲۳ جمادی الاولی ۱۳۳۲ھ

سترھواں عشریہ (۱۷)

دفع اشکال بر مضمون وما علمناہ الشعر

سوال: مجادلات معدلت کے نمبر ۳۱ میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپنے
تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت
کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ما
علمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعر وہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہو گیا ہو اھ
ماحصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ما علمناہ الشعر کا
خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذہ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں مناسب الالفاظ کو
کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد
منہ سے نکل جاتا ہے اسکو فی البدیہہ کہتے ہیں۔ اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد
شعر ہے اور آورد پر آمد کو ترجیح ہے اگر بر سبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر
نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی فقط مختصر

اللہ پاک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہو جاوے کہ اوزان متعارفہ پر بہ تکلف تقطیع کیا جا سکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنے میں جواب تحریر فرماویں گے

الجواب۔ شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا قصد کیا گیا ہو پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہو گئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ ان میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ ان میں موزونیت من حیث الشعریۃ کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اس کے وجود میں ہے تو اس مرتبہ میں اس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اس کا مرتبہ ایراد میں ہے تو اس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب ہو جاویگا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش کیجاتی ہے۔ فی کشاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد اعلیٰ التھانوی وھو ای الشعر الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزنہ و تقفیتہ قصدا اولیا الی قولہ یعنی لیس مقصودہ تعالیٰ ان یکون ھذا الکلام شعرا علی حسب اصطلاح الشعراء ص۷۳۲ اور مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن من حیث الشعریۃ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور جب ماہرین نے تعریف میں قصد وزن کی تصریح کردی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا معارض اسکے نہیں ہو سکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات مذکورہ فی السوال مرتفع ہو جاویں گے۔

۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ

اٹھارواں عشریہ

دفع شبہ متعلقہ آیۃ فنا و خلود

سوال۔ مجھے چند روز سے ایک خلجان سا رہتا ہے اور باوجود غور و فکر اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے۔ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ

مقابلے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتی کہ روح و جسم و اجزائے جسم جنت و دوزخ غرضکہ ہر شے اور فنا سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے سوا جو صورت فنا کی (مثلاً انتشار اجزاء یا انقطاع تعلق وغیرہ) اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقاء کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تقابل سے بقا سوائے ذات باری عز اسمہ کے سب سے منفی ہے علاوہ بریں كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا ادھر مومنین کے لئے خلود فی الجنۃ اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بصورت تعارض تاویل کی ضرورت ہے آیات مذکورۂ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پر مادامت السموات والارض الا ما شاء ربك کیساتھ تقیید بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تقیید اور استثناء مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی ان کے فنا کیساتھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جاوینگے اور خلود کا مکث طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے متحیر ہوں کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلجان سے نجات بخشیں

الجواب۔ فَانٍ یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول قرآن کے زمانے سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں ان کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ سے جبکہ صعق کی تفسیر موت کیساتھ کیجاوے خود استثناء بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی و ہالک سے بعض اشیاء مستثنیٰ ہوں اور احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتی کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثناء متعلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہر حال دو آیتوں میں جمع دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور اس انعدام کے متناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعد حیات ثانیہ اور مادامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات و ارض کے خلود کے

ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے منعدم نہ ہوں اور الا ماشاء ربك کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۸ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا جناب کی تحریر کے موافق اگر فنا و ہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان و کل شیء ہالك الا وجہہ کا تعارض دفع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں ان کا مقتضی دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کرکے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ میں فنا و ہلاکت کا استمرار و دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتیٰ کہ بسائط بھی تو جزا و سزا کے لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزاء اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزا منتشر ہو جاویں غرضکہ وہ حشر اجساد پر اعتراض کو دفع کرتا ہے۔ بسائط مثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذرات بسیطہ کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہی معنی ہیں تو زید ضارب غداً کے یہ معنے ہونگے کہ بس کل کو جب اس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت ثم انکم بعد ذلك لمیتون ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو لکھا ہے تو کیا اس کا استحالہ کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی میں محفوظ رہ سکتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقاء عین میں مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا ہے کہ آج نہ ہو اور جس معنے کر اس کا استحالہ ثابت ہے اسی معنے کر ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا اس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد فرض اعادہ کے یہ معاد وہی

عامل طاعت و معصیت ہے جو نشاۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کر دیا گیا تھا اور اس کا لغۃً خلق جدید ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بل ہم فی لبس من خلق جدید اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مثلین کا ایسا تغائر جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں جیسا بعض حکماء بھی تجدد امثال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ایک دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ بخلق مثلھم فرمایا ہو فی جواب قولہم أئنا لمبعوثون خلقا جدیدا اھ۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۲ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا کل شیء ھالك الا وجہہ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ میں نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں۔ قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے کل شیء الخ زید کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائیں گے یعنی زید بجمیع اجزائہ معدوم ہو جائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا یا جو کچھ نام رکھا جائے، اس وقت زید کا ہر ہر جزو مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزو مخلوق جدید ہوا تو زید معدوم بجمیع اجزائہ اور زید ثانی مخلوق بجمیع اجزائہ میں مابہ الاشتراک ہوا یا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو بجمیع اجزائہ مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم بجمیع اجزائہ کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ کل شیء استیعاب کو مقتضی ہے سوائے خدا کے اس لئے زید کا ہر ہر جزو شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنے معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقاء کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اس لئے لامحالہ ماسوا کے لئے عدم فی زمان ما کم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماویں الزامی جواب سے اول تو شبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھ جاتا ہے اور اگر اس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے باادب تحقیقی جواب کے لئے مکرر مستدعی ہوں۔

الجواب یہ بھی مسلم کہ اس وقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا

لیکن اُس کو من کل الوجوہ جدید کہنا غیر مسلم۔ خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک ظرف ہے مثل مکان کے پس جس طرح زوال من مکان وحصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان وحصول فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجود ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلم مگر غیر مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً معدوم نہیں علم الٰہی میں یا دہر میں کہئے موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس مبنی اشکال کا منہدم ہوگیا اور اشکال بھی منعدم ہوگیا جیسا کہ ایسے ہی وجود کا ماننا اس اشکال کے رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۂ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اوّل پر تحقق تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آوے گا جو کہ محال ہے۔ ۱۳ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

انیسواں سوال [۱۹] عشریہ

دفع اشکال متعلق رجم شیاطین

سوال۔ حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحَ وَجَعَلْنٰھَا رُجُوْمًا لِّلشَّیٰطِیْنِ الآیۃ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اِذَا کَانَ اَوَّلُ لَیْلَۃٍ مِّنْ شَھْرِ رَمَضَانَ صُفِّدَتِ الشَّیَاطِیْنُ وَمَرَدَۃُ الْجِنِّ۔ الحدیث۔ اوّل سے ستاروں کے چھٹنے کی وجہ وعلت رجماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیاطین از اوّل تا آخر رمضان تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

الجواب۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اوّل میں منحصر نہیں نیز تصفید مخصوص ہے مردۃ الشیاطین کیساتھ سب شیاطین کو عام نہیں دونوں طرح تعارض رفع ہوگیا۔ ۱۴ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

بیسواں سوال [۲۰] عشریہ

دفع اشکال عدم عموم صیف باوجود نفس جہنم

سوال۔ حدیث شریف میں آیا ہے اشتکت النار

الی ربھا فقالت یارب اکل بعضھا بعضا فاذن لھا بنفسین فی کل عام نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطۂ ارض میں جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے نفس فی الصیف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

الجواب۔ حدیث میں امکنہ کہاں مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصیف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہونچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہونچے گا۔ ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اکیسواں سوال [۲۱] عشریہ

حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران

سوال۔ ہوائی جہاز میں جس وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہوا اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

الجواب فی رد المحتار ھو ای السجود لغۃ الخضوع قاموس وشرعا فی المغرب بوضع الجبھۃ فی الارض وفی البحر وحقیقۃ السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ ج ۱ ص ۴۱۹ وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض ما نصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لایتسفل رأسہ ابلغ من ذلک فصح علی طنفسۃ وحصیر وحنطۃ وشعیر وسریر وعجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظھر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ج ۱ ص ۴۲۳ ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جبہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط ہے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذکور اور اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار میں بوجہ متحرک بالارادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عذر جائز نہیں اور سریر وعجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے پائی جاتی ہے اُس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض۔ سریر وعجلہ وغیرہ بساط مشدود شل حیوان۔ اولیں پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الا لعذر فی الحیوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ

تفاوت وجدان وعدم وجدان حجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہراً مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوائے مستقر علی الارض کے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا سیلان الی المحیط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معاوق نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقۃً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقۃً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اُس پر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقۃً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الا بعذر معتبر فی الصلوٰۃ علے الحیوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب اونٹ گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاویں مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہو اور یہ عذر اخیر جہاز رانوں کے لئے جو کہ اُس کے آتارنے یا ٹھہرنے پر قادر ہیں متحقق نہ ہوگا، تب تو اُس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں

(دفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علے الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے

(تنبیہ) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے اُمید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرما دیں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اُسکو شائع کر دونگا۔ ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

تحقیق صلوٰۃ بر جہاز ہوائی

میرا ایک فتویٰ اس کے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۶ھ میں صفحہ ۳۰ پر چھپا تھا اُس کے متعلق ایک تحریر مشتمل دو سوال جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اُس کے ایک حاشیہ میں جو بھذا ظھرے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ دفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھ کو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرض خواندن جائز باشد یا نہ بینوا توجروا

جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القھستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجود لغۃ ھو الخضوع وشرعاً وضع الجبھۃ علی الارض ونحوھا انتھیٰ۔ وفی البحر

شرح الکنز تحت قولہ وکرہ باحدھما او بکور عمامۃ من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوٰۃ فی اثناء ما انبسط۔ والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ھو بمعنی الارض مما تجد جبھتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل راسہ ابلغ من ذلک انتھیٰ۔ وفی الوقایۃ فی آخر باب صفۃ الصلوٰۃ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ او شیٔ یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبھۃ جاز ان لم تستقر لا یجوز انتھیٰ۔ فالمرکب الھوائی ان کان مرکبا من اشیاء صلبۃ بحیث تستقر علیہ الجبھۃ ولا تتسفل بالتسفیل تجوز السجدۃ علیہ والظاھر انہ ملحق بالدابۃ کالسفینۃ السائرۃ والموقوفۃ بالشط الغیر المستقرۃ علی الارض فانھا ملحقۃ بالدابۃ کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدۃ التلاوۃ فالصلوٰۃ المکتوبۃ علی المرکب الھوائی لا تجوز بدون العذر کما ھو حکم الصلوٰۃ علی الدابۃ والسفینۃ السائرۃ وھل یلزم التوجہ الی القبلۃ ھھنا کما فی السفینۃ اولا کما فی الدابۃ۔ والظاھر انہ یلزم لان المرکب الھوائی بمنزلۃ البیت کالسفینۃ فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلۃ العاجز جہۃ قدرتہ وما من حادثۃ الا ولھا ذکر فی کتاب من الکتب المعتبرۃ اما بعینھا او بذکر قاعدۃ کلیۃ تشتملھا ۱۲ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال بر ریل گاڑی نماز فرض خواندن در حالت سیر او بدون عذر جائز ست یا نہ بینوا توجروا۔

جواب جائز ست۔ قال فی رد المحتار شرح الدر المختار من باب الوتر والنوافل تحت قولہ وان لم یکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز لو واقفۃ الخ کذا قیدہ فی شرح المنیۃ ولو انہ لغیرہ یعنی اذا کانت العجلۃ علی الارض لم یکن طرف العجلۃ علی الدابۃ جاز لو واقفۃ الخ کذا قیدہ فی شرح المنیۃ ولولاہ لغیرہ یعنی اذا کانت العجلۃ علی الارض لم یکن شیٔ منھا علی الدابۃ وانما الدابۃ تجرھا بحبل مثلا تجرھا الدابۃ تصح الصلوٰۃ علیھا لانھا حینئذ کالسریر الموضوع علی الارض مقتضی ھذا التعلیل انھا لو کانت سائرۃ فی ھذہ الحالۃ لا تصح الصلوٰۃ علیھا بلا عذر وفیہ تامل کان جرھا بالحبل وھی علی الارض لا تخرجہ بہ عن کونھا علی الارض و

يفيده عبارة التاتارخانية عن المحيط وهي لو صلى على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي
تسير تجوز في حالة العذر لا في غيرها وان لم يكن طرفها على الدابة جازت وهي كالسرير انتهى
فقوله وان لم يكن طرفها الخ يفيد ما قلنا الا انه رحمه الحاصل المسئلة وقد قيدها بقوله
وهي تسير ولو كان الجواز مقيدا بعدم السير لقيده به فتامل انتهى اقول كذا يفيد ما افاده
السيد قدس سره عن عبارة المحيط عبارة فتاوى قاضيخان وهي اما الصلوة على
العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة
تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم تكن طرف العجلة على الدابة جاز وهي بمنزلة
الصلوة على السرير انتهى قبيل باب صلوة المريض فلما جازت الصلوة على
العجلة اذا لم يكن شئ منها على الدابة وهي تسير او لا تسير بدون العذر وكانت بمنزلة
السرير في الحالتين فبالطريق الاولى تجوز على المركب الدخاني الذي يجري على الارض
حال كونه سائرا بدون العذر فظهر ان ما في غاية الاوطار جلد ا ص ۳۳۳ تحت قوله
وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو واقفة (في باب الوتر والنوافل)

علماء ہند مختلف ہیں کہ ریل گاڑی چلنے میں نماز فرض و واجب درست نہیں اور بعضے درست
کہتے ہیں الخ منشأه عدم اطلاع الفريقين والمؤلف ايضاً على ما حققه السيد العلامة
تحت القول المذكور كما نقلنا هذا واعترض (في باب الوتر والنوافل) محقق المصري
على قول السيد قدس سره وفيه تامل لان خروجها الخ حيث قال وهي وان لم تخرج بالجر
بالحبل عن كونها على الارض الا ان هذا القيد لا بد منه اذ بدونه يفوت اتحاد مكان الصلوة
الذي هو شرط لصحتها الا بعذر الخ ويقول العبد الضعيف ان هذا من عجيب جدا
فان مكان الصلوة فيما نحن فيه العجلة ولو حصل اتصالها دون الارض لئن تحتها الا
ترى ان الصلوة على السفينة السائرة جائزة واعتبار العذر ههنا لانها لما كانت على
الماء دون الارض فكانت كالدابة لا لعدم اتحاد مكان الصلوة فان الحكم في السفينة
المربوطة بالشط اذا كانت على القرار من الماء ولم يكن شئ منها مستقرا على الارض
ايضاً كذلك وبهذا ظهر ان كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينبغي

نتيجة تقييد حكما من الاحكام (ان قيل قد تقرر ان بعض الائمة اذا صرح بقيد وجب
اتباعه قلت هذا اذا كان من اهل الترجيح وابن امير الحاج شارح المنية ليس من
اهل الترجيح (كذا في الحموي شرح الاشباه من الفن الثالث في احكام الخنثى) بل
هو من نقلة المذهب فكان عليه عزو القيد المذكور الى كتاب من الكتب المعتبرة
ولعل اليه اشار السيد المحقق بقوله ولو ارادة لغيره بقي هل يجب التوجه الى القبلة
وكلما دار المركب الدخاني عنها عند استفتاح الصلوة وفي خلال الصلوة الظاهر
نعم فان لم يمكنه يمكث عن الصلوة الا اذا خاف فوت الوقت هذا ما ظهر لي والله
تعالى اعلم وعلمه احكم۔

الجواب من المولوی حبيب احمد

في الدر المختار المربوطة بالشط كالشط في الاصح اه وقال في رد المحتار قوله المربوطة
بالشط كالشط فلا تجوز الصلوة فيها قاعدا اتفاقا وظاهر ما في الهداية وغيرها
الجواز قاعداً مطلقاً اي استقرت على الارض ولا وصرح في الايضاح بمنعه في الثاني
حيث امكنه الخروج الحاقا لها بالدابة ۔ نهر ۔ واختاره في المحيط والبدائع بحر ۔ و
عزاه في الامداد ايضا الى مجمع الروايات عن المصفى وجزم به في نور الايضاح و
على هذا ينبغي ان لا تجوز الصلوة فيها سائرة مع امكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس
عنها غافلون شرح المنية اھ ص ۲۶۰ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ ہونے میں
اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس
میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز
نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ الامداد میں جو کہا
گیا ہے (رفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر
علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ
اس ظہور استقرار کی وجہ سے اسکو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گو یہ مرجوح
ہے مگر اس کی گنجائش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہ

یہ گنجایش نہیں۔ فاتضح فائدۃ ھذا الکلام وانہ مھم صا اورد علیہ بقولہ بھل الظہر ان کون السفینۃ علے الماء والماء علے الارض مما لاینبغی تقیید حکم من الاحکام

التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کو لیں فقط ۴ ر ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں[۲۲] غریبہ در حل بعض اشعار گلستاں

سوال

گر کسے وصف او ز من پرسد	بیدل از بے نشاں چہ گوید باز
عاشقاں کشتگان معشوق اند	بر نیاید ز کشتگاں آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز	کاں سوختہ را جاں شد و آواز نیامد
ایں مدعیاں در طلبش بے خبر اند	کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔

جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقاء کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کو بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا محل ہے شعور وادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں اور ہر چند کہ ذات حق جل وعلا شانہ بے نشاں اس معنی کے اعتبار سے دائماً ہے کہ کوئی نشان اُس کی کنہ تک نہیں پہونچاتا مگر بالخصوص حالت فناء سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے ہے کہ اُس کی نظر میں اُسوقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعدم التفاتہ الی الآثار واقتصار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اور اسی فناء کو کشتگی سے تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقاء یعنی قبل التنزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت میں نطق وبیان بالاختیار جو کہ خواص صحو سے ہے سب فنا ہو جاتا ہے اسکو آواز بر نیایدسے تعبیر کیا اس سے قطعہ اوّل حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ لے مدعی ناطق بالتعلیمات تو حال فناء سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب حال وعشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان ونطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فنا ممتد نہ ہو مگر اس کا عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق وبیان تکلف محض ہے۔ ایسے ہی متکلفین وبطالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی ہوتی تو ان پر فناء شعور وادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامد یہ دوسرے قطعہ کا حل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب ہے نطق کا پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفناء علامت ہے غیر عارف ہونے کی۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیئیسواں[۲۳] غریبہ

در توجیہ تکلم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم در اردو در خواب

سوال (یہ سوال بعض صلحاء کی اس تحریر پر کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اُردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب کا ہو یا کے نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی داں ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ سے منام میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط

الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعیہ میں اور کبھی صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم باُردو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور معانی حسب اقتضاء حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال یہ بھی ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلم فرمایا ہو جیسا بعض روایات حدیثیہ میں بھی آیا ہے کہ آپ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اشکمت درد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم تمثل ہے کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رائی کے سبب وہ عربی اُردو میں متمثل ہو گئی ہو۔ وھذا اقرب الی قواعد فی الرؤیا۔

چوبیسواں[۲۴] غریبہ

(در حل بعض اشعار مثنوی واقعہ دفترچہارم سر نبی قصۂ مسجد اقصیٰ و خروب رستن)

گفت[۱] اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام کا کہ میں اس امر میں غیر مختار رہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ تم کو بحیثیت خاص ذکر ایسے آثار کے ترتب کے انعدام کا قصد نہیں کیا، تمہارا فعل اختیاری ہے اور اس سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظراً الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب ہوتے تو ایسا کیوں نہ کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار این چنین معدوم کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

پچیسواں[۲۵] غریبہ

(در تحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ)

مسئلہ۔ قال اللّٰہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید وقال وھو معکم الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فای الحزبین علی الصواب ای الفریقین علی الحق وان کان اللّٰہ قریباً بالذات ھل یقرب مع کون استوائہ علی العرش ھولاء الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی ھل یجوز نسبۃ الکفر الی من قال ان القرب ذاتی اصلاً۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامۃ من المعیۃ الذاتیۃ ھی المعیۃ الجسمانیۃ ابطلھا

[۱] مختصر قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے اُنہوں نے اس کے متعلق عرض کیا ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں، احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وکفر بعضھم القائلین بھا ولو اریدبھا المعیۃ الغیر المتکیفۃ فلا محذور فی القول بھا والامتناع فی اجتماعھا بالاستواء لان الذات لیست بمتناھیۃ والمعیۃ لیست بمتکیفۃ ومن لم یقدر علی اعتقادھا بلا کیفیۃ فالاسلم لہ ان یقول بالمعیۃ الوصفیۃ فقط وبھذا التقریر خرج الجواب من کل سوال وارتفع کل اشکال والحمد للّٰہ الکبیر المتعال عن کل مقال وخیال۔

چھبیسواں[۲۶] غریبہ در تخطیہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض محال

نقصان نہ قابل است وگرنہ علی الدوام	فیض سعادتش بہمہ کس رابرابر است

تحقیق۔ اگر ضمیر ش کا مرجع مخلوق ہو تو اس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے۔ کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں بھی تفاوت بالارادہ۔

ستائیسواں[۲۷] غریبہ

(بعض شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترمیم بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی)

ایک معزز عہدہ دار پنشنر کا خط۔ (بعد القاب و آداب کے)، اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرما دیں تو مسلمانوں کے حق میں نفع کی بات ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کر واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدنیتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہو گا۔ دوم یہ کہ قانون میعاد میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گذر گئے یا کہ مہر کی نالش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہو گیا میعاد وہ ہونا چاہیے جو

شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (از کرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)

الجواب۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجرا موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اس کے متعلق امر بعض ضروری امور قابل سمجھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوا الی قولہ تو ناجائز ہوگا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ اگر اس نیت سے کیا تو وہ قانوناً نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب سے محروم رہیگا گو نافذ ہو جاوے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانۃً ناجائز ہے مگر قضاءً جائز ہے جیسا فقہاء نے تفضیل بعض الاولاد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جس کی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائداد و مانع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض ایک معصیت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ اُستاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ میں ایک مدعی خیر خواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا نے اس بناء خاص پر اس پر عمل کرنے کو حرام اور اس بناء کو کفر فرمایا تھا اب قریب زمانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف پہونچ گیا اُنہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہونے پر مقتصر رہی اُنہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام اُسکے ساتھ حکام سے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے لیکن اس مضمون میں کاتب خط کا یہ خیال قابل ترمیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد سمجھے

ہوئے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقرار یا نکول سے حاصل یہ کہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو جاوے انہیں کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو ۳۶ سال یا کم و بیش لکھ دیا ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد صرف انقضاء میعاد مسقط حق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ ثبوت کے بعد پھر ایسا حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل میں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضاء قاضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر کتاب القضاء میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام غیر مسلم کی طرف سے ہو۔ در مختار و رد المحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی زوجہ کے نکاح اول کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بناء پر فسخ کرنے میں اور بہت مسائل میں سو اگر حکام سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علماء اہل اسلام کے مشورہ و انتخاب سے ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کر دیں اور اس کی تنخواہ کا یہ انتظام کر دیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگذاری کے ساتھ مثل دیگر ابواب مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کر کے اور وصول کر لی جاوے تو مسلمانوں کو ایسے معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضاء میعاد مقررہ عند الامام مالکؒ کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدیں اور وہ عالم یہ کہدے کہ میری رائے میں وہ مفقود مر گیا ہے پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کر کے نکاح ثانی کرلے چنانچہ اُن لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حاکم ضلع سے کہا تھا اُنہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اول کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو ظاہر کارروائی ہو گئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اول فسخ نہیں ہوا اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اس میں تو بہت سے بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا

اور یہاں تو حرام و حلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے کہیں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ اُس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہلِ ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت شدید بھی ہے جیسا کہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجبِ ثواب ہوگا اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہلِ قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھکر اُسپر کثرت سے دستخط کرا کر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بہی خواہی سے اُمید ہے کہ وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرماویگی ۔ ۱۹ رجب ۲ شعبان ۱۳۳۵ھ

اٹھائیسواں غریبہ

در توجیہ زیارت کعبہ جانب بعضے اولیاء

سوال۔ بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحطاوی بر مراقی الفلاح و باب ثبوت النسب در مختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن و منجملہ کرامات ہونا لکھا ہے اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علماء کا اس کرامات کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظم کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کے لئے جاوے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہٰذا علماء احناف کے جناب میں گذارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و احادیث مدلل و ثابت فرما کر کتب فقہ حنفیہ و روض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو بوجہ غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہاں تک جلد ممکن ہو جواب سے سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع درپیش ہے

الجواب۔ حدیث نمبر (۱) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ انہ نظر یومًا الی الکعبۃ فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ تعالیٰ منک اخرجہ الترمذی و حسنہ (صفحہ ۲۲ ج ۲ طبع مجتبائی) و رواہ ابن ماجہ مرفوعًا عن ابن عمرو و لفظہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ و یقول ما اطیبک و اطیب ریحک و اعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدہ لحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمۃ منک الحدیث۔ اصح المطابع

حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اریت الجنۃ فرأیت امرأۃ ابی طلحۃ و سمعت خشخشۃ امامی فاذا بلال رواہ مسلم (مشکوٰۃ صفحہ ۵۶۶)

حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اھتز العرش لموت سعد بن معاذ و فی روایۃ قال اھتز عرش الرحمٰن لموت سعد بن معاذ متفق علیہ (مشکوٰۃ صفحہ ۵۶۶)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنۃ تشتاق الی ثلثۃ علی و عمار و سلمان رواہ الترمذی (مشکوٰۃ صفحہ ۵۶۶)

حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابوبکر لعمر بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انطلق بنا الی ام ایمن نزورھا کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا الحدیث رواہ مسلم (مشکوٰۃ)

حدیث نمبر (۶) عن جابر فی حدیث طویل فلما رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یصنعون طاف حول اعظمھا بیدرًا ثلث مرات الحدیث رواہ البخاری (مشکوٰۃ صفحہ ۵۲۹)

حدیث نمبر (۷) عن جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس الحدیث متفق علیہ (مشکوٰۃ صفحہ ۵۲۲)

وفی اللمعات جاء فی حدیث ابن عباس فجئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل و انا انظر الیہ۔ بعد نقل ان احادیث کے جوابًا عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اول کی دلیل یہ بیان کیگئی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے کعبہ سے ہر مومن کو افضل بتائے ہیں اور اول تو یہ امر مدرک بالرائے نہیں اس لئے حکمًا مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک ہے پھر ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت نہیں رہی رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو

ایک امر تعبدی ہے جس طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا مسجد کا آپ سے
افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے
افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہوگیا کہ مفضول کا طواف افضل
کرسکتا ہے۔ سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لیے جائز
ہوتا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہوگیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے
کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا
انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف
لغوی ہو یعنی آمد و رفت جو تقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تکلف ہوسکتا ہے
جیسا حدیث (نمبر ۵و۶) میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری
ہوگا جبکہ حدیث (نمبر ۲) میں تقدم بلال رضی کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس
تقدم کو شراح حدیث نے تقدم الخادم علے المخدوم سے مفسر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز
عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم سے افضل
ہے باوجود اس کے اُسکی حرکت ایک اُمتی کے لئے حدیث (نمبر ۳) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر
بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے۔ نیز روح اس حرکت کی اشتیاق
ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلی خاص کا دار ہے حدیث (نمبر ۴) میں اُس کا مشتاق ہونا بعض
امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے
پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہوگیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ
بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہوسکتا ہے سو اول تو ان اللہ علیٰ کل
شیءٍ قدیر میں اس کا جواب علم موجود ہے۔ دوسرے حدیث (نمبر ۶) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے
جو خصائص کبریٰ جلد اول (صفحہ ۱۲۶) میں نقل کیا ہے بتخریج احمد و ابن ابی شیبۃ والنسائی والبزار
والطبرانی وابی نعیم بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اول کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن
ہے۔ تو استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادۃً۔ اول کا انتفا ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے
تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے دلائل لذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید ہے

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادۃً ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ
یہ کہ حس اسکی مکذب ہے کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ
حدیث سابع کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اُس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے
کہ ہو سکتا ہے کہ اُس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو اذا اراد اللہ تعالیٰ شیئاً
ھیّأ اسبابہ اور یہ اُس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت
مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث (نمبر ۳) میں آپ نے بلال رضی کی مثال کو دیکھا تھا
ورنہ بلال رضی یقیناً اُس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جب تک
حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے
غیر احکام کی احادیث میں سند کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اُس سے بھی کم ہے یہاں صرف
اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اُس واقعہ کا کوئی مکذب نہ ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب
بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن و حدیث سے مدلل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر مدلل
کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہ وہی واقعہ یا اُس کی نظیر قرآن و حدیث میں ہو تب تو اُسکے ضروری ہونے کی
دلیل ہم قرآن و حدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر یہ مبنی ہے وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے
تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الانکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہیں علماً یا عملاً اُن کی اصلاح
بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۹ رجب ۱۳۳۵ھ

انتیسواں (۲۹) عجیبہ

(در دفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان واستفادہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ و قول من عرف اللہ طال لسانہ)

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے والانامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء والعی شعبتان من الایمان کے مطابق تو
تمام مومنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیئے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم
ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے اسمیں شفا پوری

طرح نہیں ہوئی گویا حضرت کے والا نامہ سے مطلع ہوکر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ گذرتا ہے۔

جواب۔ یہ عجز نہیں بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث میں حیا سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کے بنا دیتا ہے اور وہ رک رک کر بولتے ہیں اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کے کم ہوتی ہے اگر یہ خوف نہ ہوتا تو ان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابت میں ملکہ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بنکر بشکل کمی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم مطلقاً سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم میں کمی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہوگی کمی کی علت نہ ہوگی الا بتوجیہ بعید وھو حمل الحیاء علی الحیاء عن الالتفات الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورۃً کمی ہے منتہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افعال لسان میں مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہیں اور طبع سلیم کا مقتضی یہ ہے کہ غیر مقصود میں مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے پس محقق مبصر جب کلام میں مشغول ہوگا اچاٹ دل سے ہوگا۔ اور اس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہوگا اسلئے اس کو اس میں ایک گونہ تکلف ہوگا اور شکستگی ہوگی۔ اور اس کے لئے کسی درجہ میں کمی لازم ہے اگر ایسے شخص کو کمی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احیاناً اکابر کو بھی ہوتا ہے جیسا سابق میں کمی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہاں عدم کمی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیت حصہ پنجم ص ۲۲۲

انتیسویں عریضہ کا تتمہ

سوال۔ اس تقریر[۵] کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر منتہی کو حق تعالیٰ سے بُعد پر دال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم میں ہو یا تحریر میں ہو یا تقریر میں ہو۔ اور ایمان کی شان کے خلاف ہے۔ اب گذارش ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یوماً فیوماً اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قسموں میں ترقی پاتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کی حقیقت جن سے اس کے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھدی گئی سمجھی کہ بعض احباب نے کسی بات کے

[۵] یعنی عریضہ بست و نہم میں جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض رسالوں میں تھی جن کی بندہ کو اصلاً خبر نہیں تھی۔ و نیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آجانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھدیا۔ بہرکیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاحول ولا قوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہوگیا۔

جواب۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ تکلم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم بهذا المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہونگے بلکہ قرب مع المبدأ الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

تیسواں عریضہ

دفع شبہ متعلق حب نبوی و حب الٰہی

حال۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جس وقت حضور صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہوجاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آجاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر (نعوذ باللہ) میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے

تحقیق۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آثار حب حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر آثار حب نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہٰذا دونوں مذاق مقبول و محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد نہ کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے یہ مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہئے۔ البتہ اعتقاد عقلی اور اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات و بالعرض ہونے

میں متفاوت ہونا چاہیے۔ والسلام

اکتیسواں غریبہ [٣١]

در دفع شبہ زیادت جمعیت در نفل بہ نسبت فرض

حال۔ نماز میں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلبستگی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں یہ معاملہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ نمازوں کے انواع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشاشت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت ہے کہ لزوم میں تو ان کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذموم ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہرحال اس کی فکر میں نہ پڑیئے۔ والسلام۔ تربیۃ حصہ پنجم صفحہ ٢٦٣۔

اکتیسویں غریبہ کا تتمہ [٣١]

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اُٹھکر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہری قرات شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے اُدھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بجھا کر نماز کو ختم کر کے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فرضیات میں اتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فرضیات میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم

تحقیق۔ فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک کا اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ فرحت ہوتی ہے۔ اور ایسی فرحت مطلوب ہے۔ قل بفضل اللّٰہ و برحمتہ فبذلک فلیفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

بتیسواں غریبہ [٣٢]

در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنہ

سوال۔ اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ و نقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھیں یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں لیکن حضرات چشتیہ میں آثار دیگر سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب۔ نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے الوان مختلف ہوگئے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے الوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ٣)

تینتیسواں غریبہ [٣٣]

در اجتماع تواضع و بغض فی اللہ

سوال۔ ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب سے بھی سرفراز فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں تواضع کی حقیقت میں ھو ان لا یلقی العبد احداً من

الناس الا انا لسه الفضل علیه اور آگے فرماتے ہیں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنے کو بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعاء فرماویں اور کوئی آسان تدبیر ایسی تحریر فرماویں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہے۔ ثانیاً یہ گذارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُسکے ساتھ نرمی کیجائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُسپر سختی اور خفگی کیجائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

جواب۔ اچھا بُرا سمجھنا درجہ احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مآل میں یہ ہم سے اچھا ہو پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی و الفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مآل میں ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُسپر نظر کرکے شریعت سے ہم اُسکو مبغوض رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تنافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عُجب و کبر کو دفع کرے گا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۱۰)

چونتیسواں نمبر ۳۴

درنیت ایصال ثواب بارواح بزرگان

سوال۔ حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہ و دیگر بزرگان دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام غربا و مساکین یا زر نقد بطور امداد غربا و مساکین کے پہونچا دیا کروں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھونگا بلکہ جب حق تعالیٰ توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہوگا گو باطنی ہی کہی۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۲۲)

پینتیسواں نمبر ۳۵

در حل بعض اشعار مثنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعاء اولیاء

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔ کتاب حکایات الصالحین میں اولیاء اللہ کی شان مبارک میں جناب مولانا مثنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ؎

بندگان خاص علام الغیوب	در جہان جان جو اسیس القلوب
آمد واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ۔ اللہ والوں کی کیا عظمت اور حشمت کو کہ ؎

برتر از عرش و کرسی و خلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبان آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیاء کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ انکو امور غیبی سے صرف اتنی ہی واقفیت ہو سکتی تھی جتنی کہ خود خدائے تعالیٰ بذریعہ وحی و الہام اُن پر منکشف فرماتا تھا۔ ثابت ہے کہ یوسف علیہ السلام کی گم شدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السلام کے دل و دماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑ گئیں تھیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ پر بہتان کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد و فکر ہوتی تھی۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ فرش سے عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے۔ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمایئے۔

جواب۔ مراد مولانا کی بعض اسرار ہیں اور مقصود اُنپر رد ہے جو اولیاء کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتے ہیں فزال الاشکال۔

سوال۔ اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیاء اللہ کی دعاء رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اولیاء اللہ کی دعا مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ کی دعاء غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا تشفی فرمایئے۔

جواب۔ اس میں بھی وہی تقریر ہے۔ فزال الاشکال۔

ف۔ اسی طرح مولانا نے جوادلیاء کی شان میں فرمایا ہے ؎

بانگ مطلوباں زہر جا بشنوند	سوئے اوچوں رحمت حق میدوند

اور اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم ودوام کشف کا۔ اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ زہر جا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں دریغ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلاواسطہ ہوسکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور میدوند کا بھی یہی محمل ہے۔

چھتیسواں غریبہ

در ادائے زکوٰۃ بہ نوٹ

سوال۔ زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم وصلوٰۃ وغیرہ۔

جواب۔ چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے۔ دوسری رقوم واجب التملیک کا بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہوجاتی ہے۔ (الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہوجاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کرکے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کیوقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہوگیا یا اُس نے اپنے قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی۔ ۵ صفر ۱۳۳۶ھ

سوال۔ اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا۔ مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کرکے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کیوقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہے وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے۔

جواب۔ اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا۔ ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دینا چاہئے۔ اسی طرح جب قرائن سے اپنی غیبت میں بٹہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۶ھ

سوال۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۶ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اُس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوسکتی۔

نمبر ۱۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس کے پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر سال گذرنے کے بعد زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر ۲۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوٰۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور وصول لینے والے کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوٰۃ ادا ہوگئی یا نہیں۔

نمبر ۳۔ بہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی میں نہیں بیچ سکتے جس سے یہ معلوم ہوا کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر ۴۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوٰۃ میں بھی ادا ہوسکتا ہے اور زکوٰۃ بھی نوٹ پر واجب ہوسکتی ہے۔

نمبر ۵۔ آجکل چونکہ رمضان میں زکوٰۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

الجواب نمبر ۱۔ یہ شبہ غلط ہے اسلئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذمہ گورنمنٹ قرض ہے اُسپر زکوٰۃ واجب ہے۔

نمبر ۲۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کرلیگا اُسوقت زکوٰۃ ادا ہوگی۔

نمبر ۳۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونیکی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

نمبر ۴۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر ۵۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دیں تو اوّل اُس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مساکین کو دیں یا یہ کریں کہ اُس نوٹ کا کپڑا یا غلہ خریدیں اور وہ کپڑا یا غلہ زکوٰۃ میں دیں یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ کا نوٹ دینا چاہیں اُس سے کہیں کہ تو کہیں سے دس روپیہ نقد لے آ جب وہ لادے تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کے عوض ہمارا یہ نوٹ خریدلے جب اس خرید کی رو سے اس زکوٰۃ دینے والے کے پاس نقد روپیہ آجاوے

تو وہ نقد روپیہ اُس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا قرض خواہ نوٹ سے ادا کردے خواہ نقد سے ادا کردے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سے ادا کریں تو ایسے شخص کو وکیل بنادیں جو ان طریقوں کو سمجھتا ہو اور اُن کے ذریعہ سے ادا کردے۔

(نوٹ) یہ میں نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر میرا گمان یہ ہے تا وقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی نہ سمجھ لیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۶ رمضان ۱۳۳۶ھ

سینتیسواں [۳۷] غریبہ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ خدا تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ادھر کشش بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ اُدھر کشش رہتی ہے اور کبھی زیارت سے مشرف ہوا اور نہ چنداں اسکی جستجو ہے نہ زیارت کے ہونے پر چنداں حسرت ہے لیکن اسکی تلاش و جستجو نہ ہونے پر البتہ بیحد غم و حسرت ہے غرضکہ جیسے اور لوگوں کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق۔ بالکل غلط و وہم اگر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں نہ ہوتا تو کیا اُس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اڑتیسواں [۳۸] غریبہ در تحقیق بسملہ یا ترک آں در ابتداء سورۂ توبہ

سوال۔ سیدی و مولائی دام ظلکم العالی السلام علیکم عرض یہ ہے کہ جناب نے ترک بسملہ کو آغاز ابتداء تلاوۃ براءۃ سہواً اغلاط العوام میں داخل لیا ہے اور مکررہ میں ہے واجمع القراء علی ترک البسملۃ فی اول براءۃ سواء ابتدأ بھا او وصلھا بالانفال ایسا ہی شاطبیہ میں ہے لہذا جناب کے قول اور مکررہ میں جو صورت تطبیق ہو تحریر فرمائیں

یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرأت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اس میں قاری کا قول حجت نہیں، قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہے واللہ اعلم۔ بعد تحریر سطور ہذا ایک وجہ تطبیق کی جو مجھکو بہت لطیف معلوم ہوتی ہے خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورۂ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی دو حیثیتیں ہیں

ایک حیثیت ابتداء مطلق القراءۃ[عہ] کی دوسری حیثیت ابتداء بالسورۃ کی پس اغلاط العوام میں اول کا اثبات ہے اور مکررہ و شاطبیہ میں ثانی کی نفی ہے فلا تعارض واللہ اعلم۔

انتالیسواں [۳۹] غریبہ در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفردا

سوال۔ نسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض مصنفہ شہاب الدین خفاجی میں ایک استفتاء اور اسکا جواب اور جواب الجواب صحیح ہوا سکو پیش نظر حضور انور کرکے کچھ عرض کرنا ہے۔ ثم ھھنا بحث وھو انہ قیل ان ذکر اللہ بتکریر الجلالۃ بدعۃ لا ثواب فیھا قال الخطابی فی شرح مختصر الشیخ خلیل سئل العز بن عبد السلام عمن یقول اللہ اللہ مقتصرا علی ذلک هل هو مثل سبحان اللہ واللہ اکبر ونحوہ فاجاب بانہ بدعۃ لم ینقل مثلہ عن احد من السلف وانما یفعلہ الجھلۃ والذکر المشروع لابد فیہ من کلام تام ان یکون جملۃ مفیدۃ والاتباع خیر من الابتداع ونحوہ ما افتی بہ البلقینی فی قوم لا یزالون یقولون محمد محمد کثیرا انھم یقولون فی آخرہ مکرما معظما فاجاب بانہ ترکہ اولی لانہ بدعۃ لم تنقل ولا ثواب فیھا وکذا قولھم علی محمد وتابعہ علیہ کثیر من العلماء اقول القائل الشہاب ما ذکرہ فی اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکررا من کونہ بدعۃ ظاہر لانہ مع کونہ لم یتعبد بمثلہ داخل فیما نھی عنہ بقولہ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا کما یأتی مثلہ ولم یرد تعظیم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا بالدعاء لہ والصلوۃ والسلام علیہ فلو عظم بمثل ذلک کان مراغما للسنۃ ولو ذکر الحروف بأن جزوہ واماذہ خطابا للعباد اشرف الخلق واعظمھم واما ذکر اللہ تعالی فقد ورد الامر بہ ووعد ذاکرہ بالثواب فی آیات واحادیث لا تحصی کقولہ والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات وفی حدیث القدسی من شغلہ ذکری عن مسألتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین الی غیر ذلک مما لا یحصی ولم یقید بقید علی ان الذاکر قصدہ التعظیم والتوحید فھو اذا قال اللہ ملاحظا لمعناہ وکانہ قال معبودی والواجب الوجود مستحق لجمیع المحامد لم یزل اھل اللہ من العلماء والصلحاء یفعلونہ من غیر نکیر وکان الاستاذ البکری یفعلہ ویقول استغفر اللہ مما سوی اللہ ولکل شیء یقول اللہ

عہ اس مضمون کو پچاسویں نکتہ میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

وفی مجلسہ اجلۃ العلماء والمشائخ وھذا ھو الحق وقد صنف فی ردہ العلامۃ ابن علان رحمہ
عدۃ رسائل رأیناھا وممن صنف فیھا العلامۃ القسطلانی والعارف باللہ المرحوم
الشیخ عبد الکریم الخلوتی وبہ افتی من عاصرناہ اللھم احشرنا فی جملۃ الذاکرین ولا تجعلنا
من الغافلین اھ ص۳۸۶ ج۱

بندہ کی عرض یہ ہے کہ بطور شبہ بلکہ بطور اتمام شفاء العی السوال کہ جن آیات اور احادیث میں
فضیلت ذکر اللہ وارد ہے منہا ما ذکرہ الشہاب ۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات
اور حالات و دیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اور ادعیہ میں ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شرع اور
اُن کے جانشینوں نے متنبہ فرما دیا ہے بنبیک الذی ارسلت کی جگہ میں برسولک پر انکار فرمایا ۔ ایک
شخص نے چھینکنے کے بعد السلام علیکم کہا اسپر ابن عمرؓ نے متنبہ فرمایا ما ھکذا علمنا رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ۔ اور امام بخاری نے ص۹۴۸ مصطفائی میں جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ میں روایت کی
اُس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہے حیث قال یسبحونک ویکبرونک ویحمدونک
ویمجدونک الی قولہ یسئلونک الجنۃ والی قولہ یتعوذون وبعد قولہ یلتمسون اھل الذکر فاذا
وجدوا قوما یذکرون اللہ تنادوا ھلموا الخ اور تتبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو بندہ کو اسپر
اطمینان نہیں کہ حضورؐ نے حصول دعا کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرما دیا ہے ثنا جیسے تسبیح تحمید
تہلیل تکبیر و حوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال ما ینفعہ ہے یا تعوذ عما یضرہ ہے جسکے ضمن میں استغفار اور صلوٰۃ
علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور تبرک باسمائہ الحسنیٰ ثنا میں داخل ہے اور یہ جملہ اخبار یا جمل مفیدہ ہیں یا
بصورت خبر یا بصورت انشاء ۔ اور بندہ ناچیز کی نظر میں کہیں تکرار اسم ذات بصورت افراد نہیں گذرا ۔ ایک
حدیث میں اللہ اللہ ربی لا اشرک بہ شیئا ہے وہ بھی جملہ مفیدہ ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ
کو ان الفاظ ماثورہ میں بیان فرمانا اور کہیں تکرار اسم ذات کا بصورت انفراد بیان نہ فرمانا عز بن عبد السلام کا خوب
مؤید ہے ورود آثار اور بات ہے اور استنباط اور بات ہے ہاں اگر تکرار جلالہ کو بحذف حرف ندا اختیار کیا جائے تو ممکن
ہے جملہ ہو مگر سنت سے جب بھی ثابت نہیں اور شراح حدیث نے قاطبۃ ذکر اللہ سے الالفاظ التی ورد
الترغیب فی قولہا ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذکر اللہ ھھنا الاتیان بالالفاظ التی ورد الترغیب
فی قولہا والاکثار فیہا وقد یطلق ذکر اللہ ویراد بہ المواظبۃ علی العمل بما اوجبہ اللہ تعالیٰ او ندب

الیہ کقراءۃ القرآن وقراءۃ الحدیث ومدارسۃ العلم والتنفل بالصلوٰۃ الخ پس اخیر گزارش
ہے کہ حضرات چشتیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہے اسکا کیا حکم ہے کیا ممکن
نہیں ہے کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعض بزرگوں نے صرف الا اللہ پر اکتفا
کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہو گیا ۔ رہ گیا فقط اللہ بہرحال جو کچھ ہو بندہ نے عرض
کر دیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے ۔

الجواب ۔ توجیہ ابتداء تو وہی اقرب ہے جو آخر خط میں لکھی ہے ۔ باقی دلیل مشروعیت کی اگر نقل جزئی نہیں تب
او حدیث لا تقوم الساعۃ حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی استنباط
کے دعوے کی ضرور گنجائش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر فی السوال اور اس دعوے میں اختلاف مضر
نہیں کشان شان الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہے ۔ فان القیاس
مظہر لا مثبت اور گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاویگا لیکن عارض
نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع وساوس و جمع خواطر ہے جو کہ مشاہد ہے) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دیجا سکتی
ہے جیسا کہ ایسے ہی مصالح کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا افضل ہونا ثابت ہے اسی طرح اعلان
صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونیکو فقہاء نے لکھا ہے اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جاوے
جیسا ابن عبد السلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہد ہے اس کا جمع خواطر میں جو کہ مامور
ہے جو معین ہونا معلوم ہے پس مثل دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا ولو لغیرہ ۔ اور
گو تقدیر حرف ندا سے اچھی توجیہ ہے مگر غالباً تاویل القول بما لا یرضی بہ قائلہ میں داخل ہے اور بنبیک کا تغیر
بے انکار نہیں نہیں ترک اولی پر انکار ہے اور ابن عمرؓ کا انکار تغییر منطقہ پر ہے اور یہاں تکرار جلالہ کیوقت کوئی
ذکر منطقہ نہ تھا پس ان دونوں کو مبحث سے مس نہیں ۔ ۷ جمادی الاخری ۱۳۳۶ھ ۔

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیت یا عدم مشروعیت مباہلہ

سوال ۔ عرض ہے کہ جماعت ...... کے اشتہار مباہلہ کے جواب میں اشتہار مباہلہ طبع کیا گیا
اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہے کل ہی جواب طبع ہو چکا آج اس کا جواب بھی ......
صاحب نے لکھا کاپی لکھی جا رہی ہے کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاویگا اب حضرت کی اطلاع اور توجہ درکار

دعا کی ضرورت ہے۔

جواب پہلا اشتہار پہونچ گیا دوسرے کا انتظار ہے دل وجان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ حق و باطل کو دوسرے کو سب دیکھ لیں۔ آمین۔ رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھکو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر امتثالاً للامر جو کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ ابھی شروع ہوا یا نہیں۔ اور یہ کہ اس کا اثر متعین کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین ہو اور ممکن ہے کہ اس کے بعد اتفاقی طور پر اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجاوے تو عام دیکھنے والوں کو التباس ہو جاوے جس سے اور اثنا ضرر ہو اور اگر ایسا ہو تو اُس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے۔ اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہ ہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اُس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں نہ پیش کر دیا جاوے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اسکی مشروعیت پر آیۂ لعان سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں جس نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اسکے ترتب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے اس کا اس پر قیاس مع الفارق ہے۔

اکتالیسواں[۴۱] غریبہ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب موبد کافر و درمیان شان الوہیت حق

سوال یہ شبہ پنجاب میں جن دنوں تھا کسا وہاں تھا اٹھا تھا کہ جہنم سزا کیلئے ہے یا تعذیب صرف کیواسطے صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی۔ اور صورت ثانی میں شان الوہیت کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر میں نے وہی جو اہل سنت کو پیش کیا مانو والو تھے ماما میں حضرت اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علماء بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شق اول وہاں کا فیصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استثنا مذکورالصدر کی طرف کرتے ہیں۔ اور ابو موسیٰ اشعری کے عہد میں بھی یہی شبہ وارد کر دیکا ہے جواب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے۔ اگر قصد بعینہ تو شبہ نمبر پر بھی کچھ لکھ تو جہ مبذول فرماکر ممنون فرمائیں ورنہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ جب یہ اشکال یہاں دورکر چکا تو توجہ اکابر لازم العزیمت ہوگی۔

جواب عبارت سوال کی کافی نہیں۔ غالباً مراد سے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مومن ہے تب تو جواب بر تقدیر اختیار شق اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد موبد ہے تو جواب اس کا باختیار شق ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونے کے شان الوہیت کے خلاف ہے موقوف اسپر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جاوے۔ اور وجہ اثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہے ورنہ اسی کی کیا تخصیص ہے ایسا شبہ تو اس سنکھیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مرگیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں پس یہ اہلاک تطہیر ہے یا تعذیب شق اول پر بعد تطہیر زندہ کر دینا چاہئے اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عناد وغیرہ کے۔ اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور عجب نہیں سنا کہ ابو موسیٰ اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہے تو جواب بھی تو منقول ہوگا اُسپر نظر ضروری ہے۔

بیالیسواں[۴۲] غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے بتوجہ بزرگان

حال میں نے اپنے ایک عریضہ میں بعض اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کر دی ہے۔

اسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہیں جو ایک مشاق آدمی کرسکتا ہے ان سے ایک گونہ استعداد طالب میں پیدا ہو جاتی ہے جسکو قرب میں جو حقیقت ہے ولایت کی کچھ دخل نہیں قرب یا تو موہوب ہے جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحاء کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھکو ان حکایات بالا حضرت محمود غزنوی و زنان پر طالب کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونے کے کیوں عمل میں لایا گیا اس تحقیق فرماکر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب ہو جیسا ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا وہ خوشی کے غلبہ سے مر گیا مگر دینے والے کو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا

تینتالیسواں[۴۳] غریبہ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامی در وصف زلیخا

سوال کتاب یوسف زلیخا مصنفہ مولوی عبد الرحمن جامی پڑھنا یا پڑھانا جائز ہے یا نہیں کیونکہ مولانا عبد الرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کو وصف میں حد سے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہتا ہے ؎

دو پستان ہر یکے چوں قبۂ نور — حبابے ساختہ از عین کافور
دو نار تازہ تر رستہ زیک شاخ — کف امید شان ناسودہ گستاخ

اور دیگر جا میں کہا ہے ؎

شکم چوں تختۂ قاقم کشیدہ — بزیر دایۂ ناف او بریدہ
سر ثدیش کوہ اما سیم سادہ — چو کوہ کوہ کمرزیر او فتادہ

وعلیٰ ہذا القیاس جناب من التماس یہ ہے کہ اگر کسی بڑے زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کیجائے تو کتنا نہ وہ خشمناک ہو جائیگا۔ غور کرنا چاہئے کہ یوسف علیہ السلام کو اتنی قدر سے غصہ نہ ہوگا۔ بینوا توجروا

الجواب۔ ایسی مدح گو خلاف احترام ہے مگر ایسی حالت کی اعتبار سے ہے کہ اسوقت وہ واجب الاحترام نہ تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کے نکاح میں آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل جس حالت کے اعتبار سے خود حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ بادنیٰ الفاظ ذکر فرمایا ہے وراودتہ التی ھو فی بیتھا الخ وقالت ماجزاء الخ للتسلی للکذب والکید ونحوھما سو اسکے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین سے کوئی شخص ہیجان کا احتمال ہو تو صرف یہ مضمون نہ پڑھا دیں فقط

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد مبنی لغرض فاسد بمسجد ضرار

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مودبانہ عرض ہے کہ چھاؤنی ہذا کی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک مسجد قدیم الایام ہے کافی رونق آباد ہے جسمیں نماز پنجگانہ وجمعہ وجماعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن منجملہ حضرات ساکنان چھاؤنی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام چھاؤنی راضی نہ ہوئے اسی بنا پر حضرات موصوف نے عدالت مجاز میں دعویٰ دائر کیا جس پر عدالت نے بھی اُن کے خلاف ڈگری فیصلہ فرما کر قدیم انتظام کو جو سالہا سال سے جاری ہے بجنسہ بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو کم کر کر ویران کرنے کی نیت سے کیجارہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام جائز ہے یا نہیں اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد ضرار ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد کرنا داخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید میں ہے وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد اضرار اسلام کی نیت سے بنائی تھی سو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بناء مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اسکی مکذب نہ ہو اسکو مسجد ضرار کیسے کہا جا سکتا ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ایسی مسجد کے انہدام والقاء کناسہ کو جائز کہا جاوے لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اور اس کا کوئی قائل نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی مساجد مسجد ضرار میں تو داخل نہیں البتہ خود یہ قاعدہ مقرر ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصب اور تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن مسجد مسجد ہی ہوگی مع اپنے جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے دوسروں کو اس پر حکم جازم لگانا جائز نہیں۔ ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ

پینتالیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ وساوس
ایک صالحہ کا حال

حال۔ خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہے گو یہ کیفیت بڑی مدت کو زمانہ ہوا سے شروع ہے

تحقیق۔ پھر حرج کیا ہے۔

حال۔ قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہے اور بعد ذکر کرنے کے اس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور میں دل سے گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بری بات نہیں نکلتی نہ آج تک نکلی مگر دل میں یہ ساری حالتیں گذرتی ہیں جسکے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے

تحقیق۔ ہرگز نہیں۔ بھلا جس چیز سے اسقدر تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصداً کر سکتا ہے وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اس سے ہو جاتا ہے کہ یہ خوف و احتمال قصداً ہوتا ہے کہ کہیں وہ وسوسہ تو نہیں ہوا اس طرح سے اُس وسوسہ کی طرف قصداً التفات ہو جاتا ہے تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اُس کا تعلق اصل میں اُس خوف کیساتھ ہے کہ وہ وسوسہ کہیں پھر تو نہیں ہوا اور چونکہ اُس خوف کا محل وہ وسوسہ ہے اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آجاتا ہے جس سے شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ وسوسہ قصداً لایا گیا ہے۔ خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہئے۔

حال۔ جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہے پھر اپنی بد باطنی قلب کی بڑائی پر رنج اور افسوس بہت ہوتا ہے

باوجود دو مرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہی کو استقلال نہیں رہتا۔

تحقیق۔ واقع میں آپ نے عدم توجہ پر عمل ہی نہیں کیا بلکہ اس عدم توجہ کو اس حیثیت سے اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر ہے دفع وسوسہ کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آئے بھی تو پروا نہ کیجائے بس عدم توجہ کے بعد اسکا خیال بھی نہ ہے کہ وسوسہ کیوں ہوا۔

حال۔ اس بے چینی کے سبب سے اور ہر ۶ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت میں آدھ پاؤ گھی میں شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جائے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا طمانچہ پیٹ لیتی ہوں سینہ پر گھونسہ مارتی ہوں بعض وقت خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتوں کو کوئی شخص مشاہدہ کرکے اگر سخت سزا دیتے تو بہت بہتر ہو کبھی کھڑی کھڑی رہ جانے والے دم میں پھر آگئی ہوں۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اسکا غم ہی نہ کرنا چاہیے میں نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس سے جاتا رہیگا بلکہ مقصود یہ ہے کہ وسوسہ توجہ کی قابل ہی نہیں۔

حال۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں کے اثر سے باقی ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ باقی کیا معنی ترقی پر ہے البتہ آپ نے اپنے ہاتھوں رنج بڑھا رکھا ہے پھر اس رنج میں شبہات بڑھا لیے ہیں جس ان شبہات سے قلب میں ضعف ہو گیا اور اس ضعف سے شبہات میں قوت اور کثرت ہو گئی مگر ایمان میں نہ ضعف ہے نہ خلل بلکہ ثواب بے حساب۔

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع وسوسہ کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اور علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق۔ علاج یہی ہے جو بار بار بتلا چکا ہوں۔ اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

حال۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت مدظلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جائیگا۔

تحقیق۔ نفع اسمیں منحصر نہیں کہ وسوسہ دفع ہی ہو جائے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جائے۔

چھیالیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر الخ

حال۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیشتر وعظ نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ درصورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا اسمیں کچھ ملکہ بھی ہو گیا کہ عبث عوام خوش ہوا اور آمد مضمون قائم رہی پھر مدرسی مل گئی۔ ملازمت کے بعد عہد کیا کہ بامید نفع وعظ نہ کہوں گا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ گاہے گاہے جمعہ کو بیان کرتا تھا۔ ایک حدیث میں دیکھا وعظ گوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مامور یا مختال اور کہا قال تو خیال ہوا کہ امیر اور مامور تو ہوں نہیں تیسری بلا سے نجات مانگتا ہوں جب سے با قتضائے طبع وعظ بیان کرنا چھوڑ دیا اسمیں ابھی ارشاد ہو۔

تحقیق۔ آپ مامور ہیں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جو مامور آیا ہے مراد اس سے مامور من الامیر ہے یعنی من نصبہ الامیر لوعظ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں امیر نہو عامہ مسلمین جنمیں اہل حل و عقد بھی ہوں قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت وعظ کی کریں اور اس شخص کے وعظ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ وعظ بدستور جاری رکھیے۔

سینتالیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشراف النفس

حال۔ ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا میں نے آنکھ کا علاج کیا اس نے ایک چھتری دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس نے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوا لیا جیسے وہ بالکل نئی کے ہو گئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی درست کرالی وہ ...... کیسی ہو گئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی اور چھتری دی لیلی یہ اشراف نفس ہے یا نہیں میں نے تو یہ بھی چاہا تھا کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمہاری چھتری آخر پرانی ہے اور ...... کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق۔ اشراف مطلق انتظار یعنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے تو قلب میں کدورت ہو اس پر غصہ آئے اور اس درجہ کا اشراف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ کیلئے مذموم نہیں خصوصاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

اڑتالیسواں غریبہ در ثبوت اقطاب و ابدال و اہل خدمت از قرآن و حدیث

سوال۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقرا میں غوث قطب وقت ہر مقام پر متعین ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق ہے اسکا ثبوت قرآن شریف و حدیث شریف سے ہے یا غلط ہے براہ کرم مطلع فرمائیے کیونکہ سلف میں شاہ ولایت

اور صاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔

الجواب۔ کیا یہ قول مشہور قرآن و حدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن و حدیث نے انکار کیا ہے اگر خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ڈھونڈنے کی ضرورت ہے کیا تمام تاریخی واقعات سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بنا پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التنزل ہے ورنہ مبصر منصف کیلئے اصل جواب اور ہے جس کی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

اونچاسواں[۴۹] غریبہ در تحقیق توہم حجاب بہ بعض طاعات

حال۔ اس میں (یعنی تصانیف میں) جس قدر مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔

تحقیق۔ اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہونا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات بلاواسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بیقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کر کے بلا واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور امر کسی وقت وہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو گو اسی مشاہدہ بواسطہ میں ہو گا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلاواسطہ میں زیادہ ہے پس جیسے نسبت تعلق خاص اس مشاہدہ بلاواسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بواسطہ میں ضعف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس میں ہمیشہ سے وجداناً یہی سمجھتا ہوں کہ حدیث میں جو ہے انہ لیغان علی قلبی وہ غین یہی توجہ الی الخلق للارشاد ہے کہ وہ عین توجہ الی الحق بواسطہ مرآۃ الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

پچاسواں[۵۰] غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً یا ازالۃً

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک ان میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں جیسے ذوق و شوق و استغراق و لذت و یکسوئی و دفع خطرات و سوزش و انجذاب و عشق طبعی و امثالہا اور ان امور کو ذکر و شغل و مجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہ ہونے کو حرمان سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں جیسے قبض و ہجوم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی

خوف کا غلبہ و امثالہا اور ان امور کو طریق کے لئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب بعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہ ہیں وہ دو امر جن میں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالۃً اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ درپردہ اس میں حق تعالیٰ کے ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی مزاحمت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوں گے تحصیلاً نہ ازالۃً کیونکہ قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اسکی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہوں گے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود ماموربہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ ماموربہ کا موقوف علیہ ماموربہ ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو ماموربہ سمجھا اور ماموربہ کیلئے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع میں ہیں نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ ماموربہ کیلئے وسع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کی کوشش کرے گا۔ جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں۔ اول پریشانی کے توارد سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری میں بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہ جاتا ہے۔ ثانی۔ پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خودکشی کر لیتا ہے اور خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق بنتا ہے۔ خامس کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھ کر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور ترک طاعت و تعطل محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہے خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا الآیۃ اور من تقرب الی شبراً تقربت الیہ ذراعاً الحدیث تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور۔

اکیاونواں[۵۱] غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اول۔ جاننا چاہیے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہیں جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہو اور قانون عادت سے خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جیسے اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جس کا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکہ میں کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ باللہ کس قدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُس وقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مومن متبع سنت کامل التقویٰ سے ہو۔ اب ہمارے زمانہ میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اُسکو غوث قطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے نصیحت فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو اہل حق نہ سمجھو

اور جاننا چاہیے کہ کرامت کیلئے نہ اُس ولی کو اس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُسکے متعلق قصد کا متعلق ہونا ضروری ہے اور اکثر علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں **ایک قسم** وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمان مبارک میں اور **دوسری قسم** وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میووں کا آجانا۔

تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دو چند اور سہ چند ہو جانا چنانچہ خود حضرت ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے اُنکے علم و قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ برکت و کرامت کہلاتی ہیں۔

اور جاننا چاہیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسّی ایک معنوی۔ عام لوگ اکثر حسّی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا، پانی پر چلنا، ہوا پر اڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا پاک ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدانخواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جائے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و اعتقاد پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت ظاہر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملتا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جسقدر دنیا میں کسی نعمت میں کمی رہے گی اُس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہوگا۔

اور جاننا چاہیے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم ہیں جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا یا کسی جماد کا حیوان بن جانا یا ملائکہ کا باتیں کرنا اس کا صدور کرامت سے ممنوع قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آئیگا احتمال ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے بہ تبعیت اس نبی کے ہے استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجائش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اسکا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو یا غیب سے اذن ہو یا حالت سکر غالب ہو کہ اُسمیں قصد و اختیار باقی نہ رہے یا کسی طالب حق و مرید کا یقین قوی کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔

اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبہ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے اسلئے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اس وجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی

عنایت نہیں ہوتی تسلیم و تفویض بھی انکی کرامت ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں۔

اور جاننا چاہیے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات اور خوارق سرزد ہوتے ہیں اور یہ امر معنی حد تواتر تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہیے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کو معتقد کمال سمجھتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہوتے ہیں مسمریزم۔ فرجیسی حاضرات ہمزاد کا عمل۔ عملیات و نقوش۔ طلسمات۔ و شعبدات۔ تاثیرات عجیبہ۔ ادویات۔ سحر چشم بندی وغیرہ کہ ان میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو ان قرائن سے بنظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل ہے یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کاتب عن الغیب ہے"۔

اور جاننا چاہیے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر زور ڈال کر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً محرم کی طرف التفات کرنا بعض لوگ مطلقاً خرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھکر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہیے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اس پر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت توبہ کرنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت و کرامت میں قادح نہیں۔ یہ کل دس مسئلے اس باب کے متعلق ہیں۔

۵۲

باونواں غریبہ در تحقیق طریق عشق

سوال کبھی کبھی یہ شبہ ستاتا ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب سلوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہے اول ارادت پھر تجویز شیخ کامل پھر شیخ کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرائے یا اول القاء نسبت کرے پھر ریاضت کرائے مگر اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ اقرب طرق ہے اور اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ یہی ہے اور یہ طریق طریق عشق سے ملقب ہے۔ الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر مجھکو اس شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اس میں دخل ہے اور غالباً ہمارے بزرگوں کا

یہی مسلک ہے تو ایسی توجہ و ہمت کی ضرور درخواست کرنا چاہیے جس سے قلب میں نسبت و تعلق مع اللہ کا القاء اور اس تعلق مع اللہ سے حضور قلب حاصل ہو طاعت و نماز و ذکر میں لیکن میں نے اس پر نہ پہلے عمل کیا اور نہ اب عمل کرنے کی جرأت ہے کیونکہ مریض کو طبیب حاذق و شفیق کی تجویز میں دخل دینے کا کیا حق ہے یہی سمجھکر شبہ کو دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس شبہ کو دفع فرمایا جاوے تو عین عنایت ہو۔ لیطمئن قلبی"۔

(جواب) اول تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے ثانیاً بعض دفعہ کلام میں اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے استحضار کے بعد سمجھئے کہ حاصل اس طریق عشق کا یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سے اور اس کا مہیا کرنا یہی مراد ہے توجہ و ہمت و القاء نسبت سے اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا کرنے کو ہمت نہ کہا جاویگا۔ اور توجہ و ہمت سے مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کرے اور دونوں ایک دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہو کر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہو بقدر استعداد اور اس انجذاب کے آثار یعنی حضور قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہیں یہ ضرور نہیں کہ اس القاء کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا۔ پرچہ سابق میں جو حاصل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہے وہ احقر کی سمجھ میں نہیں آیا ...... صاحب ادھولوی ...... صاحب سے بھی سمجھنے کی استدعا کی ان صاحبوں نے بھی یہی عذر کیا کہ ہماری سمجھ میں بھی نہیں آیا لہذا اس کی شرح و توضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جن میں بالخاصہ جمع خواطر و فنا و وساوس و اشتعال حرارت کا اثر ہو یا جن پر عشق کا طبعاً غلبہ ہو ان کی صحبت اختیار کرنا یا ایسے مضامین نثر یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اسکے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے گرانی و کسل ہو اور نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصداً جمع کرنا توجہ و ہمت کہلاتا ہے اور اس توجہ و ہمت کیساتھ طالب و شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو یہ کہا جاویگا کہ اس نے توجہ و ہمت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمت و توجہ کی اور القاء نسبت یہی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ مرتب شیخ ہی متصف قرار دیا جاتا ہے جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونے کا قصد کرے اور اگر یہ اسباب عملاً جمع کرے

گے لیکن مقصد اس جمع سے یہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو ہمت نہ کہیں گے گو اتفاقاً اسپر کبھی انجذاب مرتب
بھی ہو جائے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہو کہ توجہ اتحادی مخصوص نہیں باقی یہ بھی ایک طریق ہے
جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت نے ترک کر دیا ہے اور اس مذکورہ
جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی الشیخ ہے اقرب شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر
شخص میں شورش و خروش و اضطراب و التہاب ہی کے رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے اور فی نفسہ
انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیف اور یہ انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم عقلی
جو مقابل ہے طریق عمل و سلوک کا وہ یہ تعلق انجذاب کو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے
اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہیں تعلق و یکسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ ان آثار کا
درجہ اس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اس میں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و یکسوئی
کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر معتبر سمجھتا ہے کہ مجھکو
تعلق و یکسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم سمجھتا ہے کہ مجھکو انجذاب بھی
حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح
ہو گی اور یاس سے محفوظ رہیگا۔

ترپنواں[۵۳] غریبہ در تحقیق آمد و آورد وساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے ...... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت
ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آئے ہیں یا میں لایا ہوں۔ بلکہ مشتبہ حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلا دیا
جاوے جس سے ایسی حالت میں فرق یقینی طور پر سمجھ لیا کروں۔

جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آورد میں شک ہے اور آمد درجہ یقینی ہے کہ الیقین لا یزول بالشک
اسکو آمد ہی سمجھنا چاہئے۔

چونواں[۵۴] غریبہ در احکام اقسام استعانت بالمخلوق

سوال طریق اربعین یعنی چلہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ضیاء القلوب صفحہ ۵۱ میں تحریر فرماتے ہیں

استعانت و استمداد از ارواح مشائخ طریقت بواسطہ مرشد خود کردہ الخ استعانت و استمداد کے الفاظ دل
کھٹکتے ہیں غیر اللہ سے استعانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الذہن ہونے کی تاویل و توجیہ بالکل
جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ رہے۔

الجواب۔ جو استعانت و استمداد بالمخلوق باعتقاد علم و قدرت مستقل مستمد منہ ہو شرک ہے اور جو باعتقاد
علم و قدرت غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے اور جو باعتقاد علم و قدرت
غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرت کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ حی ہو یا میت اور جو استمداد بلا
اعتقاد علم و قدرت ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر وہ طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار
والماء والوقائع التاریخیہ ورنہ لغو ہے۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد از ارواح مشائخ سے مقصود صاحب کشف الارواح
کیلئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بعض ان حضرات کے تصور و تذکر سے قسم رابع ہے کیونکہ ان کے اچھے اعمال
کے خیال کرنے سے ان کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد
نفع ذکر و تصور قسم خامس ہے۔ ۱۸ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ

پچپنواں[۵۵] غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جسمیں توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے
معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی
تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہے اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی ؎

مرغ دل را صید جمعیت بدام افتادہ بود ۔۔۔ زلف بکشادی و باز از دست شد نخچیر ما

اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے ؎

فغاں از بدیہا کہ در نفس ماست ۔۔۔ کہ ترسم شود ظن ابلیس راست

اس حالت سے جی بہت گھٹتا ہے اور جان گھلتی جاتی ہے حضور کیلئے دعائے استقامت علی صراط مستقیم فرما دیں
ورنہ یہاں کچھ حال نہیں ع چہ برخیزد از دست و تدبیر ما۔

تحقیق۔ یہ وقت مجاہدہ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدہ اولیٰ کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سالک کامل
کو شبہ رجعت کا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات مایوس ہو کر نوبت تعطل کی آ جاتی ہے حالانکہ یہ کمال سلوک کے

لوازم عادیہ سے ہے۔ حقیقت اسکی یہ ہے کہ ابتدا میں جوش کی زیادتی سے امور طبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو توسط یا انتہا میں جوش کم ہونے سے وہ امور طبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں بہ نسبت سابق کے کشاکشی کم ہوتی ہے لرسوخ الملکۃ فی النفس گو عزم و توجہ و ہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے۔

چھپنواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ الوتین

سوال۔ ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ الوتین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع وتین عام ہے ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد در صورت اول کوئی خصوصیت نہیں۔ در صورت ثانی ملکوک کو گنجائش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مرا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تتمہ امداد الفتاوی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا اکثر و معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فریق صادق ہونیکا قائل ہے۔ اور سورہ احقاف کی آیت ام یقولون افتراہ الخ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جلد اگر اسقدر روز تک عقاب نازل نہونے سے لزوم یہ شبہ ہوا تو اسی پر دال ہے۔ امید قوی ہے کوئی تسکینی ارشاد ہو۔

الجواب۔ عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے۔ یہ کنایہ ہے اہانت سے لفظاً یا حجۃً یعنی جھوٹا مدعی نبوت مؤید بالحجۃ نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے پس مطلق اہانت کو اخذ بمعین و قطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینہ۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع وتین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے اہانت کیساتھ پھر اہانت خواہ عام ہے اور اس کے واسطے خواہ قطع وتین کا عموم لازم آجاوے اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ میں مرنے سے اس وقت گنجائش ہوتی جب بالتعیین ہلاک غیر معتاد ہی کو لازم دعوی کاذب کا کہا جاتا اب تو لازم احد الامرین ہے بطور مانعۃ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور ... لازم یہی ہے اور حجت سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کما صرحوا۔ اور عدم صدور معجزہ عن القادیانی ظاہر ہے۔ یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا۔ اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع وتین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہے کیونکہ اسکے ترتب نہونے سے خلق کو اشتباہ ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جاوے جیسا

اب ایک نبی مؤید بالحجۃ کی نص سے انقطاع نبوت ثابت ہو چکا اب قطع وتین کا نہونا مغز اور موجب شبہ نہیں ہو سکتا پس قطع وتین بھی لازم نہیں اور تتمہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جاسکتا ہے۔

ستاونواں غریبہ در استفاضہ از اموات و تحقیق سلب نسبت

سوال۔ حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہے کہ صاحب نسبت کے مزار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے۔ نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب۔ بحالت حیات تو اہل اللہ سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علمیہ عالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد ممات کو استفاضہ روحانی اس طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفاضہ پہونچانے سے معذور ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفاضہ کس نوع کا حضرات اہل اللہ کرتے ہیں اور اسکا احساس صاحب نسبت کو جبکہ صاحب کشف بھی نہو کس نوع کا ہوتا ہے۔

الجواب۔ اعمال سے جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہما یہ کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی راسخ اور راسخ ہونے کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت کو صاحب صحبت کا قصد بھی نہو جیسے آگ کی مصاحبت سے پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسا حیات کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب نسبت ہو اور زائر بھی صاحب نسبت ہو اور دونوں کی نسبت میں تناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں رسوخ و استحکام ہو جائیگا اسی کو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا رسوخ و صفائی ہونیکے سبب وجدان سے مدرک بھی ہو جاتا ہے۔

سوال۔ اور اہل اللہ کی قبر سے استفاضہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے مزار پر حسن اتفاق سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہیے تاکہ ان کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو۔

الجواب۔ اول کچھ پڑھکر بخشے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل ہو گئی ہے اور اس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہونچ رہے ہیں۔

سوال۔ اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب نسبت

کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب۔ نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیاتِ نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی غباوت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پہونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اسلئے قصد سے اسکی مقاومت کر سکتا ہے۔

سوال۔ اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب۔ اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ معصیت ہوتی ہے ہاں احیاناً کسی کیفیت کے مفرط ہونے سے بعض واجبات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

سوال۔ اور بغیر مشاقی تصرفات صاحبِ نسبت صاحبِ تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب۔ نہیں۔ البتہ بعض لوگ فطرۃً صالح للتصرف ہوتے ہیں گو صاحبِ نسبت بھی نہوں۔

سوال۔ بر جواب بالا۔ یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ اہلِ نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیاتِ نفسانیہ ضعیف اور مضمحل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ انکے ضعیف کر دینے کا کیا طریق اہلِ طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوے تاکہ اسکے بیجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائیے۔ اور اہلِ طریق نے جو طرق تصرفات کے کتبِ فن میں لکھے ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط اسکے بھی ہیں اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحبِ نسبت صاحبِ تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ بعض لوگ صالح للتصرف فطرۃً ہوتے ہیں گو صاحبِ نسبت نہوں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ تصرف ہونیکے لئے صاحبِ نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کر لینے سے صاحبِ تصرف ہو جاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب نے ضیاء القلوب صفحہ ۴۲ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرماتے ہیں اما این تصرفات عجیبہ وغریبہ بدون حصول نسبت فناء و بقاء دست نمی دہد و این معاملات اکثر متوسطان سلوک را واقع می شوند الخ بہرکیف میری سمجھ ناقص ہے اسمیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے۔

جواب ۱۔ طریق اسکا ہمت کا صرف کرنا ہے ۲۔ دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس سے روک سکتا ہے ۳۔ صرف مشاقی ۴۔ اور حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

وغریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کے موقوف ہیں حصول نسبت بقاء وفنا پر یعنی مشاقی یا قوۃ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد شرعیہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نافع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہونگے کیونکہ جو تصرف انوار سے خالی ہوگا اس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ غریبہ سے خاص ہی ہونگے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے توجہ بخشی وغیرہ اور عجیب غریب کہنا اس کا قرینہ ہو سکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہلِ باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیب غریب کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کا استقراب ہے۔

اٹھاونواں غریبہ در رفع شبہ نامکمل شدن سلسلہ چشتیہ بنا بر عدم لقاء حسن بصری رحمہ اللہ با علی رضی اللہ عنہ

سوال۔ رفع خلجان اطمینان قلب کیلئے عرض ہے کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہے یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسماء رجال کی کتابیں بھی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرات چشت علیہم الرضوان کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہے بحث مباحثہ و حجت تکرار مرکوز نہیں ہے صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہے کہ اگر حضور کو فرصت ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمایئے کہ میں ان سے دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

الجواب۔ فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری۔ قال ابن سعد ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر ونشأ بوادی القری وکان فصیحا رأی علیا۔ وفیہ روی عن ابی بن کعب و سعد بن عبادۃ و عمر بن الخطاب ولم یدرکہم وعن ثوبان وعمار بن یاسر وابی ہریرۃ وعثمان بن ابی العاص ومعقل بن سنان ولم یسمع منہم وعن عثمان وعلی الخ ایں نص ہے روایت و دریت پر اور روایت بھی بلا واسطہ ورنہ اس کیساتھ بھی لم یدرکہم یا لم یسمع ہوتا وفیہ عن قتادۃ واللہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافہۃ اس سے عموم لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ قتادہ نے کسی بدری کی روایت ان سے نہ سنی ہو وفیہ سئل ابو زرعۃ ہل سمع الحسن احدا من البدریین قال رآہم رؤیۃ رأی عثمان وعلیا قیل ہل سمع منہما حدیثا قال لا رأی بالمدینۃ خرج علی الی الکوفۃ والبصرۃ ولم یلقہ الحسن بعد ذلک

وقال الحسن رأيت الزبير يبايع عليا وقال علي بن المديني لم ير عليا الا ان كان بالمدينة وهو غلام
اس سے رویت کا اثبات و سماع کی نفی ہوتی ہے وفیہ حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن
عن احد من اهل بدر مشافهة اس سے بھی نفی سماع کی ہوتی ہے۔ وفی حاشیۃ من تهذیب الکمال
عن یونس بن عبید سالت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وانک لم تدرکہ قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شیء ما سالنی عنہ احد قبلک ولولا منزلتک
منی ما اخبرتک انی فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحجاج) کل شیء سمعتنی اقول قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فهو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا اھ
اس سے ظاہرا روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہے گو احتمال بواسطہ کا بھی ہے مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرنیکی کوئی وجہ نہیں
اسلئے ظاہرا احتمال اول ہے اور اس عذر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافهة سے
نفی سماع پر استدلال نہ ہوگا اور اسی طرح خلافۃ علی رض کے ابتدا تک مدینہ میں رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا
ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رض میں ولادت ہونیسے اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوچکے ہیں اور غلام جس
نہیں ہے صغیر کیساتھ گو کبیر ہو کر حدیث کا نہ سننا از بس مستبعد ہے خصوصاً جبکہ محبت مقدم ہوتا ہے ثانی یہ
وفی منهاج السنة المجلد الثالث وفیها ان الحسن صحب علیا وهذا باطل باتفاق اهل المعرفة
فانهم متفقون علی ان الحسن لم یجتمع بعلی وانما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس وقیس
بن عباد وغیرهما عن علی وهکذا رواه اهل الصحیح اھ اس سے صحبت و اجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد آپ کے
صحبت طویلہ و اجتماع مدید ہے بقرینہ اوپر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق
منفی اور روایت بالسماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت و اجتماع قصیر بھی کافی
ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سے مطلق
فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نا مکمل ہونا کہاں ثابت ہوا۔ ۲۰ صفر ۱۳۴۲ھ۔

انسٹھواں (۵۹) غریبہ در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء

سوال۔ جناب محمد علی صاحب متعہ جٹ بولنے اپنے ہمشیرزادہ امام الدین صاحب سے یہ کہا کہ صرف آخر
شب میں تہجد کا پڑھنا قرآن و احادیث سے ثابت ہے اول شب میں بوقت عشاء جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت غیر مؤکد

چھوڑ دو یہ سنکر انھوں نے اول شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کردیا۔ علاوہ صاحب موصوف کے دوسرے
لوگ بھی اکثر نوافل اول شب کے مانع و معترض و متعجب و طعن کناں ہیں لہذا دست بستہ بکمال ادب عرض ہے
کہ حکم فقہ یا احادیث متعلقہ کی نقل مرحمت ہو اور نوافل اول شب کا پڑھنا مسنون یا مستحب ہونا بوضاحت
وصراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غریق بحر احسان عالی رہونگا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کرونگا اور جملہ
پیر بھائیوں کو بھی بغرض عمل آگاہ کردونگا۔

الجواب فی الدر المختار وصلوۃ اللیل الی قولہ ولو جعلہ اثلاثا فالاوسط افضل ولو انصافا
فالاخیر افضل۔ فی رد المحتار وروی الطبرانی مرفوعا لابد من صلوۃ بلیل ولو حلب شاۃ وما کان
بعد صلوۃ العشاء فهو من اللیل وهذا یفید ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلوۃ العشاء
قبل النوم اھ صفحہ ۴۵۱ ج ۱ اوسط و اخیر کے افضل ہونے سے بھی اول شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں
اسکی صراحت بھی ہے۔ شامی نے اسمیں حسن کی تقریر کی ہے۔ بہرحال یہ قول بے سند تو نہیں اگر کسی کو فضل کی
ہمت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کرلینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۱۔

ساٹھواں (۶۰) غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان

سوال۔ چند امور کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہورہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر
جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسا اور کس طرح ہے یہ ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا
فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلی پر ہے جیسا کہ جا بجا قرآن سے ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پر ہم روحوں
کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں اور سونے کی حالت میں بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی روحوں کو واپس
کردیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پر جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلی تک پہنچائے گئے
اور جس وقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ ٹھہرو اس وقت رب آپکا صلوۃ میں مشغول ہے۔ پھر روایت
میں باتیں بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے جبرئیل علیہ السلام وحی لاتے
تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہے جنتیوں کو
پروردگار کی دید ہوگی نہ کہ ادھر ادھر بلکہ جنت کے ایک مقام پر کہا جائیگا کہ دیکھو سر اٹھاؤ۔ جب وہ اوپر سر اٹھائیں گے
اس سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے یعنی عرش معلی پر۔ اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اسمیں کچھ

شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب کچھ دیکھ رہا ہے اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی
دیکھتا اور سنتا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھید تک سے واقف ہے۔ جواب جان واضح فرمائیے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجائے۔

الجواب۔ یہ مسئلہ نازک ہے معقول تو سطح اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اس لئے اس میں بحث بھی جائز نہیں خصوصاً تحریر
تو بالکل ہی کافی نہیں خصوصاً جبکہ علوم متداولہ میں تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا
مگر آپکے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور
محتاج تفسیر ہیں۔ فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو
غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان
محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ
منزہ ہے اس لئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جائے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتی
کہ اوروں تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونگے اور وہ ہر مکان کا نعوذ باللہ۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی تجلی جیسی کہ اسکی ذات
منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل
قطعی الدلالۃ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیہ اس طرف گئے ہیں اس لئے اسکے قائل ہونے کی گنجائش ہے
بعض آیات و احادیث کے ظاہری الفاظ بھی اس پر چسپاں ہیں مثلاً وھو معکم اینما کنتم اور ترمذی کی حدیث
ہے لو دلیتم حبلا الی الارض السفلی لھبط علی اللہ۔ ومثلھما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل دوسری
جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کی تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا و نحوہ لیکن جو شخص اس کا
قائل ہو تو بوجہ قطعی نہ ہونے کے دوسرا احتمال رکھنا بھی اس پر واجب ہے۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش
حق تعالیٰ کیلئے مکان و حیز ہے تو مکانیت کا استحالہ ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ یک گونہ مکانیت مذکورہ سابقہ
سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ وہاں تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا مشعر
اور یہاں تو عرش سے بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے
جو ادراک و فہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کی موافق ہے جیسے کہ سوال میں ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے
اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم یہی ہے کہ اس میں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے
سپرد کیا جاوے۔ فی التفسیر المظھری تحت قولہ ثم استوی الی السماء والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ
لا کیف لہا الی قولہ لکن اللہ اثبتوا تجلیا خاصا صادرا منہا علی العرش۔ وفیہ تحت قولہ تعالیٰ

مع الصابرین بل معیۃ غیر متکیفۃ یقضیم علی العارفین ولا یدرکہ الخ وفیہ تحت قولہ
تعالیٰ یأتیھم اللہ فی ظلل الایمان بہ والتفویض الی اللہ تعالیٰ والتحاشی عن البحث فیہ ھو
مسلک السلف الخ ۔ ۱۱ رجب ۱۳۳۴ھ

اکسٹھواں (۶۱) غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

سوال۔ بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہے یا نہیں کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر بیوہ عورت
کو کھلانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں۔

جواب۔ عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جاوے وہ مسخر اور مغلوب المحبت مغلوب
العقل ہو جاوے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب نہ ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے
کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس مقصود کی طرف
توجہ بلا مغلوبیت ہو جاوے پھر بصیرت کیساتھ اپنے لئے مصلحت تجویز کرلے ایسا عمل ایسے مقصود کیلئے جائز ہے
اس حکم میں قرآن و غیر قرآن مشترک ہیں۔ ۳۰ شعبان ۱۳۳۴ھ

باسٹھواں (۶۲) غریبہ در حکم عمل مسمریزم

سوال۔ علم مسمریزم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیمار وغیرہ کو اس کے ذریعہ علاج
کرنا یا خواص غیوب وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بری عادتوں کو چھوڑنا وغیرہ کیلئے جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جو خواص آپ نے مسمریزم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص غیوب کے
دریافت کرنا اس کو مسمریزم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعہ سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا
ہے اور وہ کسی قدر صحیح بھی ہوتا ہے سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہے معمول کے
متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کر لیا جاوے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے روبرو
ایک خاص طور پر بیان کر دیا جاوے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے روبرو دوسرے طور پر بیان کیا جاوے پھر
دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب

؎ یہ مضمون بائیبل اور ستاسی دیر حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے۔

خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں معمول جدا جدا جواب دیں گے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لامحالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہوگا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص اکثر اسپر مرتب ہو سکتے ہیں جیسے سلب مرض اور اصلاح خیالات مگر ان مصالح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد ہیں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم عادی ہیں جنکا بیان زبانی ہو سکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما اسکو منع کیا جاویگا گو وہ نہی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہاء نے کیمیا کو اسی بناء پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں۔ کیمیا۔ لیمیا۔ ہیمیا۔ سیمیا۔ ریمیا۔ ان سب کی شرح میرے رسالہ مائۃ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کُلّہٗ سِرٌّ ۵ رمضان ۱۳۳۱ھ

۶۳ تریسٹھواں غریبہ در جبر و قدر

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل امور ارادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔

الجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں اُن کے صدور کے وقت اختیار یعنی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً و فطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس و مشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اُسکے عدم کا تدلیل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اُس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی اور اسمیں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جسنے دونوں پر نظر کی وہ کہنے لگا کہ لا جبراً محضاً ولا قدراً محضاً ولکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ وھذا العلہ کاف شاف ان شاء اللہ تعالیٰ وھذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلۃ بالکلیۃ من ھذا الکے نہ علیا من العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۷ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

۶۴ چونسٹھواں غریبہ در دفع شبہ محرومیت از عدم استجابت دعا

سوال۔ بعض اوقات مثل کثرت احتلام و کثرت رنج در نزرش قوی دعا غیبا بالکل مضمحل کردہ از انجناب

چند بار از دعا کنانید مگر افسوس کہ از شامت اعمال حسن اثر دعا ہویدا نگشتہ والحال کہ ہمیں حدیث در بیاض خودم عبد الواحد سیوستانی کہ یکے از اجلہ علماء ارض پایہ بود دیدہ بسیار مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان یدعو فیہ المؤمن للعامۃ فیقول اللہ تعالیٰ ادع لخاصۃ نفسک استجب لک فاما العامۃ فانی علیھم ساخط رواہ ابو نعیم انتھی آیا این حدیث صحیح است

الجواب۔ از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابۃ دعا را در حق خود علامت سخط حق پنداشتہ اند وازہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف ست (ولم اظفر بہ) آنست کہ در حدیث دلیلے نیست بر انحصار علت عدم استجابت در سخط حق نظیرش این ست کہ گفتہ شود فاما صلاتک ففاسدۃ لانک تکلمت فیھا بکلام الناس ظاہر ست کہ مفسدات صلوٰۃ دیگر امور نیز ہستند ہمیں سان در موانع استجابت نیز تعدد ست منجملہ آنہا سخط حق ست و منجملہ آنہا خلاف حکمت بودن استجابت چنانچہ خود سرکار نبوی در باب دعائے خود کہ متعلق اتفاق امت بود ارشاد فرمودند فمنعنیھا الآن بعد جواب ترجمہ بمعنی حدیث تنبہ می کنم چراکہ احتمال بود کہ کسے از حدیث ممانعت دعا برائے عامہ فہمد پس ظاہر ست کہ مدلول لفظ محض عدم استجابت ست چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامۃ الخ بقول استجب قرینہ است بر آن اگر کسے این نہی را ز وقاداراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص رفع عقوبات دنیویہ است از ایشان یا قضائے حاجات دنیویہ ایشان کہ ازاسمیں اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ ابتلائیں دعا تسبب ست معاصی را یا بعنوان دیگر آں حاجات منشا معاصی است یا آں عقوبات ناشی است از آں معاصی کہ دعائے اصلاح دین ایشان کہ عین مطلوب شرعی است بدلیل وجوب یا استحباب امر بالمعروف نہی عن المنکر فتامل حق التامل

۶۵ پینسٹھواں غریبہ در استدلال بر حرمت مصاہرت بآیت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی وجہ استنباط کی قرآن مجید سے بھی ہے۔

الجواب۔ قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم الآیۃ۔ آیت اس بات میں نص ہے کہ حرمت مصاہرت بنت المنکوحہ کی موقوف ہے منکوحہ سے دخول پر اور اس حرمت کیلئے اُس سے صرف نکاح کافی نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت دخول میں موثر اس حرمت میں کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب

اختلاف ہیں کیونکہ تتبع احکام سے سب میں صلاحیت علت مؤثرہ ہونیکی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف
نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہے جیسا امہات نساء کی حرمت اور جیسے حلائل ابناء یا نساء آباء کی حرمت اور بعض احکام
میں صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوءہ بالشبہہ کا عقر اور بعض احکام میں ایک دوسرے بشرط الآخر مؤثر دیکھا
جاتا ہے جیسے نکاح کو بعد خلوت صحیحہ کے وجوب مہر کامل اور بعض احکام میں مجموعہ مؤثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے
صرف نکاح موجب ہے نہ صرف دخول اور اس میں احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح
مجرد کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہاں
یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں مؤثر پایا گیا ہے تو مہر میں اس احتمال کی دلیل موجود ہے
اور یہاں نہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہیں گے اور مجموع
دخول کے مؤثر ہونے کا بھی کوئی قرینہ نہیں۔ لہذا اس کو بھی مؤثر نہ کہیں گے بس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت ہو گیا
کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی
اسلئے بنت منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات محتمل تھے اور نص سے احتمال اول تو باطل ہے پس چار
احتمال باقی ہیں اور نص ہی سے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کے بعد ترتب حرمت کا دخول ہی کو متصل ہوا ہے اور
اصل نسبت حکم کی ہے جزو قریب کی طرف جبتک کہ اسکے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور یہاں اسکے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے
جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاویگا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح اسکی
ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی مؤثریت میں عدم اشتراط ہے
الا ان یدل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہو سکتی تھی جو صرف نکاح
کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہو سکتی تھی۔ سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا ہے
کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ ربائب کی حرمت مصاہرت کی علت صرف دخول ہے
اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر ربائب میں یعنی بنات الموطوءہ میں بھی قیاس سے
حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوءہ کے تمام اصول و فروع میں اسی طرح تمام اصول و فروع کی موطوءات میں کوئی فاصل کا
قائل نہیں اسلئے بنات الموطوءہ میں حرمت مصاہرت کا حکم کر دینے سے سب میں حکم کر دیا جاویگا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض
مقدمات ظنیہ ہیں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاویگا۔ اب بعونہ تعالیٰ وہ مذکورہ قول واضح ہوگا کہ کھٹکا باقی رہا سو مراد
اس سے وہ روایات ہیں جن سے جمہور نے اسمیں تمسک کیا ہے کہ مرد ظنی سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی اگر اسکا حکم

فیہ نہ ہوتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہونیکی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول
کیساتھ نکاح شرط ہے لیکن وہ روایات متکلم فیہ ہیں جیسا اعلاء السنن میں انکی تحقیق کیگئی ہے اسلئے ان کی دلالت خفیہ
پر حجت نہیں اور یہ جو مسئلہ کی من حیث المعقول ہوا اسکی تائید منقول سے بھی ہوتی ہے جیسا اعلاء السنن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول [illegible]ھ

چھیاسٹھواں غریب در حکم رطوبت فرج

سوال۔ اگر عورت کو رحم سے سفید رطوبت ہمیشہ جاری رہتی ہو کیا وہ پاک ہے یا ناپاک اور نماز بحالت
اخراج جائز ہے یا نہ۔ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی۔

الجواب۔ یہاں تین موقع ہیں اور ہر جگہ کی رطوبت کا حکم جدا۔ ایک موقع فرج خارج کا ہے اسکی رطوبت
درحقیقت پسینہ ہے اور وہ طاہر ہے اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہے یعنی رحم اس کی رطوبت
مذی یا مثل مذی ہے اور وہ نجس ہے اور ایک موقع خود فرج داخل اس کی رطوبت میں تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مذی
اسلئے اسکی نجاست میں اختلاف ہے اور احتیاطاً اسکے نجس کہنے میں ہے وان کان الاقوی عندی بلا ہو الطہارۃ
لان ہذا المحل لیس بمعدن للنجاسۃ ولا الرطوبۃ ہذہ من الرحم وانما ہی ابخرۃ محتبسۃ
صارت ماء بالاحتقان فہی کالعرق ومن ثم ابیح الوطی فی ہذا المحل والا لحرم لکونہ موضع
الاذی کحالۃ الحیض۔ پس رطوبت مذکورہ سوال قسم دوم ہے اسلئے نجس ہے البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول کی
تو طاہر ہے یا قسم سوم ہے تو احتیاطاً نجس ہے اور جو نجس ہے ناقض وضو ہے البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اسکا حکم معذور
کا سا ہے فی الدر المختار ای برطوبۃ الفرج ...... فیکون مفرعا علی قولہما بنجاستہما اما عندہ فہی
طاہرۃ کسائر رطوبات البدن جوہرۃ فی رد المحتار قولہ برطوبۃ الفرج الخارج فطاہرۃ اتفاقا
اہ وفی منہاج الامام النووی رطوبۃ الفرج لیس بنجسۃ فی الاصح قال ابن حجر فی شرحہ
ہی ماء ابیض متردد بین المذی والعرق یخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسلہ بخلاف
ما یخرج مما یجب غسلہ فانہ طاہر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانہ نجس قطعا ککل خارج من
الباطن کالماء الخارج مع الولد او قبیلہ اہ ملخصا وما قالوا من طہارۃ رطوبۃ الولد الخارج
من الرحم فالمراد ما علی بدنہ وہو کالدم الذی علی الصحیح ان الدم السائل نجس فکذا العقد من
الرحم نجسۃ و رطوبۃ الولد طاہرۃ فافہم۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۲۶ھ

سڑسٹھواں[۶۷] غریبہ در تحقیق نکاح سنیہ با شیعی تبرائی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں .... اس مسئلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبرا کرتے ہیں اور اہل اسلام سے
مذہبی تعصب رکھتے ہیں مسلمان ہیں یا کافر ہیں۔ ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کر رکھ سکتے ہیں یا نہیں۔ قوم بوہرہ جو بمبئی
اور اس کے اطراف میں کثرت سے پائی جاتی ہے ایک متعصب رافضی قوم ہے ان کا قاعدہ ہے کہ اہل سنت جماعت
کی لڑکی اسکے والدین کو لالچ زر دیکر اپنے نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنت جماعت لالچ زر میں
جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحتاً جان کر اسلام لانیکو ظاہر کریں لیکن تمام لوگ اس بات کو
جانتے ہیں کہ انکا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں انکے اسلام کا اعتبار کیا جاویگا یا نہیں اور
اس کا نکاح درست ہوا یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ فی الدر المختار وتعتبر (الکفاءۃ) فی العرب والعجم (دیانۃ) ای تقوی فلیس فاسق
کفوا لصالحۃ بنت صالح معلنا کان او لا علی الظاہر نہر وفیہ وللولی انکاح الصغیر والصغیرۃ
ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفو ان کان الولی ابا او جدا لم یعرف منہما سوء الاختیار
مجانۃ وفسقا وان عرف لا وان کان المزوج غیرہما لا یصح النکاح من غیر کفو او بغبن فاحش
اصلا وفیہ وللولی اذا کان عصبۃ الاعتراض فی غیر الکفو ما لم تلد منہ ویفتی فی غیر الکفو
بعدم جوازہ اصلا وہو المختار للفتوی لفساد الزمان وفی رد المحتار وہذا اذا کان لہا ولی لم
یرض بہ قبل العقد فلا یفید الرضی بعدہ بحر واما اذا لم یکن لہا ولی فہو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا کما یأتی
بنا بر روایات مذکورہ و دیگر قواعد معروفہ مسئلہ جواب میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید
میں کمی بیشی کا قائل ہونا یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا
یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبرئیل علیہ السلام غلطی سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تب تو وہ کافر ہے اور اس کا
نکاح سنیہ سے صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے ص ۴۵۳ ج ۳
مگر اسکے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہوگا مگر بوجہ فسق اعتقادی کے سنیہ کا کفو نہ ہوگا
اور غیر کفو سے نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح کیا ہے باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے تب
نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ دادا نے کیا ہے اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت

نہیں نظر کی جیسا سوال میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا اور اگر منکوحہ بالغ ہے تو اگر اس نے خود اپنا نکاح کر لیا ہے
اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی
زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا۔ یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہے اور
نکاح کیا ہے باپ یا دادا نے اور لڑکی کی مصلحت سمجھکر کیا ہے کسی طمع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بالغ ہے
اور نکاح خود کیا ہے اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہے یا اس کا کوئی ولی عصبہ ہے ہی نہیں یا لڑکی بالغ ہے اور
ولی نے اسکی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں ان علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہو جاویگا جو تبرائی کو کافر نہیں کہتے
اور یہ سب تفصیل اس وقت ہے کہ نکاح کے وقت اسکا رفض معلوم ہوا اور اگر اسوقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح
کے رفض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہے ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاویگا اور جس صورت میں محض
بدعتی ہے تو اگر منکوحہ بالغہ ہے اور وہ اور اس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور
اگر منکوحہ سے اجازت نہیں لیگئی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سے اجازت نہیں لیگئی تو ولی کو حق فسخ ہے جسکی ایک شرط
قضاء قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہے تو بعد بالغ ہونیکے اگر راضی ہے تب نکاح صحیح رہیگا اور اگر راضی
نہوئی تو اسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کما فی رد المختار فلو نکحت رجلا ولم تعلم
حالہ فاذا ہو عبد لا خیار لہا بل للاولیاء ولو زوجہا برضاہا ولم یعلموا بعدم الکفاءۃ
ثم علموا لا خیار لاحد الا اذا اشترطوا الکفاءۃ او اخبرہم بہا وقت العقد فزوجہا علی
ذلک ثم ظہر انہ غیر کفو کان لہم الخیار وفی رد المحتار قولہ لا خیار لاحد ہذا فی الکبیرۃ
کما ہو فرض المسئلۃ بدلیل قولہ نکحت رجلا فقولہ برضاہا فلا یخالف ما قدمناہ فی الباب
المار عن النوازل لو زوج بنتہ الصغیرۃ ممن ینکر انہ یشرب المسکر فاذا ہو مدمن لہ وقالت
بعد ما کبرت لا ارضی بالنکاح ان لم یکن یعرفہ الاب بشربہ وکان غلبۃ اہل بیتہ صالحین
فالنکاح باطل لانہ انما زوج علی ظن انہ کفو اہ ثم بعد بسطر لکن کان الظاہر ان یقال
لا یصح العقد اصلا کما فی الاب الماجن والسکران مع ان الصریح بان لہا ابطالہ بعد البلوغ دون
فرع صحتہ فلیتامل۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

اڑسٹھواں[۶۸] غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم فاقہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے ذریعہ سے مجھکو

امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحوں پر بخشے اسکے ضمن میں یہ نیت بھی ہوتی ہو کہ حدیث شریف میں ہو کہ رات کو سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑھنے سے کبھی فاقہ نہیں رہیگا اب عرض یہ ہو کہ یہ دونوں نیتیں کیسی ہیں۔

جواب۔ کچھ حرج نہیں رفع فاقہ کا قصد اسلئے کرنا کہ اطمینان رزق سے دین میں اعانت ہوگی دین ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اسکی محمودیت کی دلیل ہو البتہ جو عملیات خاص قیود کیساتھ پڑھے جاتے ہیں اور عامل انکی دلیل سے نامؤثر سمجھ کر گویا اثر کو اپنے قبضہ میں سمجھتا ہو وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہیں۔

ترجیح الراجح ص ۲۱۳

انتقاد و اغلاط غریبہ و مشورہ نسبت بعضے رسائل تصوف

سوال۔ بعد از سلام سنت الاسلام عرض یہ ہو کہ پچھلے دنوں اختتام مثنوی کے مطالعہ کے دوران میں کچھ یادداشتیں اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھیں اب انکو ایک رسالہ کی شکل میں ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہوں۔ اسمیں میرا ذاتی تصنیف کردہ، وہ کچھ نہیں صرف اقتباسات ہیں جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا حواشی سے لئے گئے ہیں۔ مقصد ترتیب کا یہ ہو کہ جو مطالب متفرق و مختلف مقامات میں واقع ہوئے ہیں وہ یکجا ہو کر اور ایک ترتیب خاص میں منسلک ہو کر سمجھنے میں آسان ہو جاویں اسلئے جناب کی خدمت میں اصلاح کی غرض سے پیش کرتا ہوں کہ فرصت کیوقت دیکھ کر اسمیں اصلاح فرماویں سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات و عقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب و عبارت کی ہو بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہو اگر خدا ایسا کرے کہ جناب باوجود نہایت معروف اوقات ہونے کے کوئی وقت نکالکر اس اصلاح کی طرف صرف کریں تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشرطیکہ وہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دوم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح انجناب کے دوسروں کیلئے بھی مفید ہو سکتا ہو اگر جناب کی رائے میں مفید ہو سکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جاوے ورنہ نہیں امید کہ جناب اپنے مستفسرہ کے جوابات سے معزز فرماویں گے۔۔

والسلام مع الاکرام۔

نوٹ۔ اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آیا تھا جسکا نام تنزلات ستہ میں نزول و عروج ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب۔ بعد الحمد والصلوٰۃ مکرمی سلمہ السلام علیکم و رحمۃ اللہ۔ الطاف نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ عدم فرصتی بالاستیعاب نہیں دیکھ سکا مگر اسکا اکثر حصہ

دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی مخفی ہو گئی مفصل دیکھنے سے اب وہ رائے عرض کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ صاحب رسالہ کی نیت بالکل بخیر ہو یعنی سہولت مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبہ رسالہ میں مذکور ہے۔

نمبر ۲۔ مگر اسکے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہو گئی یا نہیں دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں۔

نمبر ۳۔ سو امر اول کا فیصلہ تو خود مضامین کے غموض ہی سے ہو سکتا ہو جن کے سبب شرح اصل متن سے بھی زیادہ مشکل ہو گئی اور سہل ہونا دشوار بھی ہو جب یہ ہو تو عوام تو درکنار خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہیں ہو سکتے بجز ان کے جنکو اس فن میں تبحر تام اور اسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو۔

نمبر ۴۔ رہا امر ثانی تو اسکی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علوم مکاشفہ کہلاتے ہیں جن کے یہ ضروری احکام ہیں۔

اول۔ ان کو مقصود حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلا دخل نہیں۔

دوم۔ خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد سے حجت ہو۔ اکا علوم شرعیہ سے مصادم نہ ہونا بھی انکی صحت کی

سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

چہارم۔ اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات میں تعبیر کیا ہو وہ عبارات ان پر دلالت کرنیکے لئے کافی نہیں۔ اکثر تو مدلول کے ذوقی ہونیکے سبب کہیں تنگی عبارت کے سبب کہیں اختلاف اصطلاح کے سبب و نحوھا من الاسباب لغلبۃ الحال وغیرھا۔

پنجم۔ اس وجہ سے اہل قال و غیر اہل کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

ششم۔ پھر ان ہی اہل قال و غیر اہل کمال میں سے بعضے ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے نہیں رکھتے (حتی کہ اگر ان سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کرائی جاوے تو بجز الفاظ کو الٹ پھیر کر ظاہری تعبیر پر قادر نہ نکلیں گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کر کے سامعین یا ناظرین کو ضلالت میں مبتلا کرتے ہیں۔

ہفتم۔ تو ایسی حالت میں ظاہر ہو کہ ان مضامین سے استفادہ کجا ان کی اشاعت سے مضرات کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبر نے ارشاد فرمایا ہو یحرم النظر فی کتبنا۔ مولانا رومی مختلف مقامات پر اسی کی حکایت کہیں شکایت فرماتے ہیں مثلاً ؎

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال	تو نہ کامل مخور مے باش لال
نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز	چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش ایں الماس بے اسپر میا — کز بریدن تیغ را نبود حیا

ظالم آں قومیکہ چشماں دوختند — از سخنہا عالمے را سوختند

معنی اندر شعر جز باخبط نیست — چوں فلاسنگ است آنرا ضبط نیست

انت کالریح ونحن کالغبار — یختفی الریح وغبراہ جہار

اے بروں از وہم وقال وقیل من — خاک بر فرق من وتمثیل من

حرف درویشاں بدزدد مرد دوں — تا بہ پیش جاہلاں خواند فسوں

زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر — تا کہ گیرد مرغ را آں مرغ گیر

ہرچہ می گوید موافق چوں نبود — چوں تکلف نیک نالایق نمود

ونحوہا من الابیات۔

نمبر ۵ اس میں بعض امثلہ میں نمبر ۴ کے امر چہارم کی مثلاً **الف**۔ رسالہ ہذا کی فصل اول میں وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین وجوبی کی بھی نفی کی ہے اس میں اگر اعتبار خاص لیا جائے تو محال ہے وجود حقیقی کو تشخص وتعین لازم ہے اور لازم کا انتفاء مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو وھو ھھنا محال۔ اور اس اعتبار خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں۔ **ب**۔ اسکے بعد تعین میں ایک مرتبہ اجمال کا نقل کیا ہے اور اس کی تفسیر کی ہے علم غیر متمائز المعلومات کیساتھ اس میں بھی مثل الف کے کلام ہے۔

ج۔ فصل دوم میں مراتب الٰہیہ میں تقدم وتاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے متبادر افہام عامہ کیطرف تقدم وتاخر زمانی ہے جسمیں متقدم کیساتھ متاخر معدوم ہوتا ہے وھو ھھنا محال اور رسالہ میں اس تقدم وتاخر کی حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم وتاخر اعتباری ہے یا حقیقی۔

د فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح انسانی عالم ملکوت سے ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت سے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ وہ مراتب الٰہیہ سے ہے اور عالم نام ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کونیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں۔

ہ فصل پنجم میں جبروت وملکوت وناسوت سے وجود خارجی کو سلب کیا ہے جبتک اسکی کافی تقریر نہ کیجاوے اس میں ایہام ہے اتحاد وابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں۔

و فصل ہشتم میں عروج سوم اضطراری میں جنت ونار کی مدت کو بقدر حیات زمین وآسمان کے کہا ہے اور یہ

اجماعاً باطل ہے اور آیت ما دامت السموات والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چہارم وپنجم اضطراری کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل موہم ہے واجب وممکن کے اتحاد وحلول کی وھو باطل۔

ز اس فصل میں قسم سوم عروج ایزدی میں عروج کی جو حقیقت بیان کی ہے اجماعاً باطل ہے الا ان یأول بتکلف بعید محتاج

ح فصل نہم میں عروج نبی کو ازدیاد سے بری کہا ہے یہ محتمل باطل ہے اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہیں

ط فصل یازدہم میں نوع اول عالم لطف کے باب میں لکھا گیا ہے از راہ اضطراب از شعلہ برق تجلی سوختند جبتک اسکی شرح نہ کیجاوے اس سے بادی النظر میں عالم کا واصل وفانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی فصل دوازدہم میں وحدت وکثرت کی بحث اس قدر مجمل بلکہ مبہم ہے جس سے ناظر کا ایمان خطرہ میں پڑتا ہے پھر ذات بحت کو لابشرط شی کہا گیا ہے جس سے بدون تنبیہ اصطلاح واجب وممکن میں علاقہ کلیت وجزئیت کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباین مفہوم ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذالک علواً کبیراً اسی طرح فصل سیزدہم کا مضمون بھی اسی کے متقارب ہے انمیں بھی وہی عرض ہے اسی طرح بہت مقامات ہیں بلکہ کل ہی مقامات ہیں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کردی گئی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جو توجیہات ہیں ان کے جاننے والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی کم نکلیں گے تابہ عوام چہ رسد اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسکی اشاعت درحقیقت مصداق اثمہما اکبر من نفعہما ہے یا نہیں۔ اسی تقریر سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھ اپنی ذاتی خیالات وعقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ عنوانات مضامین کے ذو وجوہ ہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجاوے عقائد کی تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اسکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابل حوصلہ نہیں ہے البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملقب ہے وہ وہ علوم ہیں جنکی اشاعت حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے کامل تابعین جو ورثۃ الانبیاء ہیں یعنی علماء راسخین وصوفیہ محققین فرماتے رہے ہیں اور غایت انکی نجات وقرب حق ہے اس شعبہ کی جسقدر خدمت ہو سکے بیشک نافع ہے مسلم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج واحتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں دخول وتوجہ ہے اور اس حاصل کی مناسبت سے معہ رعایت قافیہ اصل رسالہ کے جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہے اسکا نام دخول وخروج بجائے نزول وعروج رکھا گیا۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل۔

ازالہ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محتمل ہے کہ اگر علوم مکاشفہ قابل اشاعت نہیں تو اکابر نے انمیں کیوں کلام

کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اُن حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبہ حال جس سے اظہار ہی کا مضطر ہو جاتے تھے دوسرا اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق و مواجید کو اسپر منطبق کر کے شفا حاصل کرے اور عدم انطباق کی صورت میں اس سے اعراض کرے۔ چنانچہ ان حضرات کی تصریحات سے ظاہر ہے۔

والسلام خیر ختام ۲ ملتقط رجب ۱۳۳۲ھ

سترواں غریبہ در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث لایؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبعی و عقلی۔ اور مطلوب عند المشائخ مؤخر الذکر ہے۔ بعض لوگ حب طبعی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا اور رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔

(از کاتب) حب طبعی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹے سے باپ کی۔ اور حب عقلی وہ ہے جسمیں عقل دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپکی خوبیاں آپکے اخلاق اور آپکی شفقت و رحمت پر غور کرنے سے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے۔

سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مومن نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ میں اسکے نزدیک سب سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے نزدیک تو آپ سب سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے۔ آپنے فرمایا تو تم مومن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان سے آپ زیادہ محبوب ہو گئے تو آپنے فرمایا کہ تم مومن بھی ہو گئے۔

اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ تو ہر مومن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبعی محبت مراد لیجائے تو انکی نفی تو صحیح ہے مگر یہ اثبات درست نہیں کیونکہ یکبارگی حضرت عمرؓ کو محبت نہ تھی چنانچہ انہوں نے خود ہی اسکا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادۃً تغیر ہو نہیں سکتا۔

اسپر فرمایا کہ حدیث کو سنکر اول اول حضرت عمرؓ یہ سمجھے کہ محبت طبعی مراد ہے اسلئے انہوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہے نہیں۔ جب اس پر آپنے یہ فرمایا کہ تم مومن بھی نہیں ہو تو معاً اپنی کمال ذکاوت سے ان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے کیونکہ جسقدر اعلیٰ درجہ کے فاضل مؤثر تھے اسی قدر اعلیٰ درجہ کے مخاطب بھی متاثر تھے۔ اسلئے زبان سے حب طبعی عقلی کی تفصیل کرنیکی

کی ضرورت نہیں ہوئی۔ فوراً تامل سے سمجھ گئے بس فرمایا کہ اب مجھے اتنی محبت آپ سے ہے۔ فرمایا تم مومن بھی ہو۔

الحاصل جملہ منفیہ میں حب طبعی کی نفی ہے۔ اور جملہ مثبتہ میں حب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

اکہترواں غریبہ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ

سوال۔ شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت بہ نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت آخر شب میں۔ یہ اس غرض سے لکھا کہ ایک بزرگ کے فرمانے سے شبہ ہو گیا تھا کہ جب چار رکعت اول شب میں بہ نیت تہجد ادا کر لی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب۔ نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیر ففی حواشی المنذری (وھو الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) قیل اکثر ما روی فی صلوۃ اللیل سبع عشرۃ وھو عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان (ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرکہ) من طریق عراک عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذلک اھ النور ص ۲۳۸

بہترواں غریبہ در حل اشکال متعلق حدیث ہل علی غیرہن

سوال۔ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیرہ ذالک۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دئے گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس اسپر دال ہے اکتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ کی پابندی نہ کرے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ مو   یہ آخرت سے بچ سکتا ہے کیونکہ قانون سرکاری میں تمام کے ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں انکار یا تساہل کرنیوالا مواخذہ ہوتا ہے کما لا یخفیٰ۔ مگر حدیث میں ان ارکان کے موافق عملدرآمد کرنیوالے کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] نے افلح وابیہ

فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوٰتھم
وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص و فلاح ناقص
مراد ہو تو اس اشکال میں کمی ہوگی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبد القیس کا غالبًا یہ واقعہ ہے
انھوں نے ھل علی غیرھن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع
اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہوگی اگر نہوتی تو آپ اور احکام کی بھی
کا حکم فرماتے اگر خلاف مزاج نہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام
کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کے ترتب کیلئے کچھ شرائط اور موانع ہوا کرتے ہیں یہاں
بھی ہیں ومنھا الاشتغال والاخلال لاحکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ھل علی
غیرھا من جنس ھذہ الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع دوسرے
احکام سے نہ سوال میں تعرض ہے نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم و نحو ھل
بلا یلتزمہ احد۔

تہترواں (۷۳) غریبہ در جواب از مسح ارجل

سوال۔ ایک مجتہد شیعہ سیر و شناسا ہیں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں پھیلائے بیٹھے تھے تاکہ
وضو کریں میرا ان سے ذرا مذاق بھی ہے۔ میں نے مذاقیہ کہا کہ کیوں تمام دنیا سے الٹا وضو کرتے ہو۔ سید صاحب
اس نے فورًا کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاغسلوا وجوھکم الاٰیۃ پڑھکر
کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کردی جن کا دھونا
فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف کر گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم میں
معاف نہ ہوتے چونکہ سر کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا انتہی
کلامہ۔ اسکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ٹلانا پڑا البتہ اس وقت سے ایک کھٹک سی دل میں ہے

جواب۔ یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کے ممسوح ہونے کے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو
اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس استلزام کی کوئی دلیل ہے کہ ساقط ہونا مستلزم ہے ممسوحیت کو
تعجب ہے ایسے صریح تحکم سے آپ متاثر ہوگئے۔

چوہترواں (۷۴) غریبہ در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ انس،

سوال۔ رسالہ قشیریہ صفحہ ۱۴۳ میں ان ادنی محل الانس انہ لو طرح فی لظی لم یکدر علیہ انسہ
اسمیں لفظ لظی سے کیا مراد ہے نار دنیا یا طبقہ جہنم امید ہے کہ حضور اسکے جواب باصواب سے ضرور مشرف فرماویں گے۔

جواب۔ ظاہرًا تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہے اور یہ یا تو مبالغہ ہے کما فی قولہ تعالی وان کان
مکرھم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہے بقاء انس کے ساتھ یعنی اگر انس وقت انتقال باقی رہے تو نار
لظی اس کو مکدر نہیں کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل
الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من کبر میں کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید ہے بقاء الکبر کے ساتھ
اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تعذیب بدن سے تعذیب قلب لازم نہیں جیسے عشق کے مارنے سے چوٹ
لگتی ہے مگر دل برا نہیں ہوتا۔

پچہترواں (۷۵) غریبہ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ احقر عرض کرتا ہے کہ اسمیں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ
کا نصوص شرعیہ ہیں جنکے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونیکا
انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ و تعالی کے ساتھ بغاوت ہے جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجوہ
واسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس عدم علم ہونیکے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ
بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو کیا اسکے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے
تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہو گیا۔ غرض اسمیں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار
ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں لیکن اسی طرح اسمیں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اسکے پھر بھی
ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گو مدار ثبوت احکام کا انپر نہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن
ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لئے انکا معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے
کیلئے ایک درجہ میں معین ضرور ہے گو اہل الیقین راسخ کو اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفاء کیلئے تسلی بخش و دو

بخش بھی ہو (اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہی) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر علماء مثل امام غزالی وخطابی
وابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کے لطائف ومعانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں چونکہ
ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہے اُس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی
تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گو اسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے (چنانچہ
بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی لیکن تجربہ سے اسمیں ! استثناء طالبین صادقین کے عام لوگوں کو
اس سے روکنے کو مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسہیلاً للطالبہ وتیسیراً علی العامہ بعض اہل علم
بھی جستہ جستہ اسمیں تحریر وتقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات وتحریرات میں حدود شرعیہ کی رعایت
ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھکر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی مگر علوم حقہ واتباع علماء حقہ کی بجائے
ودآراء فاسدہ اور اتباع اہواء مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا
گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحب علم نے لکھا ہی مگر علم وعمل کی کمی کے
سبب تمام تر رطب ویابس وغث وسمین سے پُر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض
سے آئی ہوئی رکھی ہے اسکو دیکھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر مذاق
کے بدل جانے کے سبب نہ رک سکے گا اسکا دوسرا طریق لوگوں کو بتلایا جاوے اس کہ مطالعہ سے روکنا خارج عن
القدرہ ہے اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے
مبرّا ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیا کیا جاوے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موثر
منافع نہ ہوگا تو واقع مضار تو نہ ہوگا۔ (البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکام الٰہیہ کی عظمت و وقعت
کم ہو جاوے یا وہ انکو مدار احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انتفاء سے احکام کو منتفی اعتقاد کرے یا ان کو مقصود
بالذات سمجھکر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان
مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے سو ایسے
طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپکے ہاتھوں میں موجود ہے
احقر نے غایت بے تعصبی سے اسمیں بہت سے مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت عہ تھے لے لئے

عہ اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اختر کے جو اشرف کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور
منہ مگر ہمارے اکابر ہیں وللہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ۱۲ منہ

ہیں اور اسمیں احکام مشورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید نہوں اور افہام
عامہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدار احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار
ہے محض ایک نمونہ ہے اس بحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ
صاحب حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہیں۔ سُنا ہے کہ ترجمہ اُس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اُس کا مطالعہ
مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی اعلیٰ
المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام اسرار الشریعۃ ہے اور جو سنہ ۱۳۲۹ھ
میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمیدیہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں تحقیقی
کتابیں عربی زبان میں ہیں جنمیں سے حمیدیہ کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری
کتاب اسرار الشریعۃ کا ترجمہ بزمانہ حال میں مولوی حافظ محمد اسمٰعیل صاحب کر رہے ہیں میرے اس مجموعہ کے
ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ عہ کرنا معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا جدا ہے اسلئے
ایک کو دوسرے سے مستغنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت سے بھی کیا ہے اور اسلئے
بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے بھی
خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب وسنت کے اشارات واضحہ سے نکالکر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اسکے
بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اس کا المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ رکھتا
ہوں حق تعالیٰ اسکو اسکے موضوع میں نافع اور ترددات وشکوک فی الاحکام کا دافع فرما دے والسلام

کتبہ اشرف علی عفی عنہ یکم رجب یوم الخمیس سنہ ۱۳۳۴ھ

چھیترواں غریبہ تہترویں کا تتمہ، توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر

اگر ہم جر جوار کے بھی قائل نہ ہوں اور ارجل کے مسح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں
آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جاوے یعنی دلک اس لئے کہ پاؤں کی جگہ سخت
ہوتی ہے اسلئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قراءۃ کا دلک کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قراءت کا فرمایا ہو۔

عہ اور تتمیم فائدہ کیلئے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہوں جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھا دیگا۔
الانتباہات المفیدہ للاحقر۔ العقل والنقل لمولوی شبیر احمد دیوبندی سلمہ۔ مواعظ بعض احقر وعظ
روح الا...، الافتح ... الرشاد من کتابہ آل التمدید ... ۱۲ منہ

ستترواں[۷۷] غریبہ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ میں ایک قید مشہور ہے کہ نقل کرکے نکیر نہ کیا گیا ہو اسمیں اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی مقام پر نکیر ہو بلکہ کسی نص میں بھی نکیر ہونا کافی ہے۔ ورنہ تبریہ یوسف علیہ السلام کے قصہ میں اس شاہد کا قول منقول ہے ان کان قمیصہ قد من قبل الخ اور اس مقام پر نکیر نہیں ہے تو لازم آتا ہے کہ ہماری شریعت میں بھی حجت ہو وہو منتف۔ اس سے ان لوگوں کا بھی جواب ہو گیا جو سجدہ ملائکہ و اخوان یوسف علیہم السلام سے جواز سجدہ تحیۃ پر استدلال کرتے ہیں وجہ جواب ظاہر ہے کہ دوسری نصوص میں نکیر موجود ہے۔

وفی المقام تقریعان لطیفان یتعلقان بقصۃ موسیٰ علیہ السلام مبنیان علی کون ما قص اللہ ورسولہ علینا من غیر نکیر حجۃ لنا۔ احدہما اباحۃ مال الحربی برضاہ ولو بعقد فاسد فان استیجار الامہ لارضاع الابن عقد فاسد وہو مذہب الحنفیۃ۔ والثانی کون المعاہدۃ التی تحرم دم الحربی عاما للقالی والحالی فان موسیٰ علیہ السلام لم یعاہدہم قالاً فلو لم ینعقد العہد بالحال کان دم القبطی مباحا فلا معنی لتسمیۃ قتلہ عمل الشیطان واستغفارہ منہ ھذا۔

اٹھترواں[۷۸] غریبہ در عدم تنافی بین الرق وولدیت اسمٰعیل علیہ السلام

احادیث میں بعض اعمال کی فضیلت میں وارد ہے کہ مثل اعتاق اولاد بنی اسمٰعیل علیہ السلام کے ہے اسپر سوال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت ورق میں ولد باپ کا تابع نہیں ہوتا ماں کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سے نکاح کر لیا تو اس کی اولاد ولد اسمٰعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

اناسیواں[۷۹] غریبہ در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ وشافعیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں مدت سے دونوں مذہبوں میں یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم دو قسم کے ہیں ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یہ نقض نہیں کیونکہ یا دینون بہ میں داخل ہے دوسرا بطور طعن و اہانت کے یہ نقض ہے کیونکہ یہ ما یدینون بہ پر زائد ہے و یدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا ایمانہم من بعد عہدہم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انہم لا ایمان لہم الآیۃ پھر شامی میں اسی کے قریب قریب تقریر نظر

گذری فجزاہ اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسیواں[۸۰] غریبہ در امتناع تصور حق بالکنہ وتفاوت عارفین در تصور بالوجہ

سوال۔ تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ، تصور بوجہہ، بالکنہ، بکنہہ ان میں سے کاملین کو کونسی حاصل ہو جاتی ہے۔

الجواب۔ سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت ہے کسی کو اس وجہ کی کنہ منکشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی مدرک ہوتی ہے۔

اکیاسیواں[۸۱] غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماع نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کرتا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ مخافت کا اسماع نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ نہ سری ہے نہ جہری اور یہ صورت اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہوں تو نوم میں دقت ہوتی ہے اور بالکل زبان روکنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہوں۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اسکے معنی یہ ہیں کہ احکام دنیویہ بدون اسکے معتبر نہیں دیگر کوئی ضرر بھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

بیاسیواں[۸۲] غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال۔ حضور والا نماز میں جو دل جیسی و خضوع و خشوع پیدا ہو گیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت ہے جس حالت کا اظہار کرتا ہوں وہی حالت موقوف ہو جاتی ہے امید ہے کہ حضور تسلی فرماوینگے۔

تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر نہیں جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ رہے۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاری ہیں ان میں کوتاہی نہ ہونا چاہئے جیسے نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا گو حاضر نہ رہے۔

تیراسیواں غریبہ در رفع اشکال بحدیث واجعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال - حضرت مولانا و مرشدنا دامت برکاتکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گذارش یہ ہے کہ (۱) (اجعلنی فی عینی صغیرا و فی اعین الناس کبیرا) یہ دعا مناجات مقبول میں ہے جو بوقت تلاوت (و فی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہو کر پڑھتا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو ایسی ابتر اور لوگوں کی نظر میں برا معلوم ہونگی حضرت حق سے دعا کروں کل یہ خیال پیدا ہوا جب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو اس میں مصالح و حکم ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہی دعا پسند ہوگی (گر جمع خواہد زمن سلطان دیں + خاک بر فرق قناعت بعد ازیں) دنیا میں بھی کوئی مالک شفیق یہ نہیں چاہتا کہ میرا غلام لوگوں کی نظر میں ذلیل و خوار رہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ اس دعا کو مع ملاحظہ معنی کے پڑھا کروں کیونکہ ایسی دعا میں نفس کو بھی لذت آتی ہے اور وہ لوگوں کی نظر میں بڑا بننا چاہتا ہے اور کمترین میں ایسی استعداد نہیں کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطرہ رحمانی ہے یا نفسانی لہٰذا حضور والا میں عرض رسا ہوں حسب معمول پڑھا کروں یا معنی کا بھی تصور کیا کروں کمترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گمنام رہوں کوئی امتیازی حالت نہ ہو

تحقیق - نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کے خلاف نہیں اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے رفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق ہے اسکا دافع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالموں کی دست درازی سے پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہے تاکہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہے نہ نفس کو اس میں بڑے بننے کی لذت ہوگی۔

چوراسیواں غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ[۸۴]

سوال - لوائح جامی لائحہ بست و ہفتم میں مذکور ہے کہ پس عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است ظہور و بطون و اولیت و آخریت از نسبت و اعتبارات اوست۔ دوسرے مواضع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیژدہم میں ہے پس غیبت

عہ غور کرنے سے سمجھ میں بھی آ سکتی ہیں ۱۲ منہ

در خارج الا حقیقتے واحد کہ بواسطہ تلبس بشیون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت با آناں کہ در مضیق مراتب محبوس اند و باحکام و آثار آں مقید۔ اول سے آخیر تک بہت جگہ ایسا ہی مضمون ہے۔ اس کا مطلب حل نہیں ہوا بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہوں توقع قوی ہے کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جاوے۔

الجواب - یہاں ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہیں ان کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا غالباً تمام لوائح حل ہو جاویگی۔ وہ یہ کہ محقق فی الخارج ان حضرات کے نزدیک صرف ایک وجود واجبی اور دوسرے موجودات اس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کے سبب متصف بالوجود ہیں اور اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کے نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود بھی کہدیا جاتا ہے جیسے جالس سفینہ کو غیر متحرک بالذات میں کہا جا سکتا ہے۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض مشاہد ہے اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہدیا یعنی ظاہر و باطن کے وہ معنی نہیں جس معنی کر روح کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے بلکہ ظاہر بمعنی مظہر و باطن بمعنی ذی مظہر ہے فلا اشکال اور چونکہ ما بہ الاتصاف بالذات و ما بہ الاتصاف بالعرض شیٔ واحد ہے محض تغایر اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونوں متغائرین بالاعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جا سکتا ہے اور اس ما بہ الاتصاف کے اعتبار سے دونوں اتصاف کو اور پھر ان دونوں اتصاف کے اعتبار سے دونوں متصف کو تجوزا و تسامحا عین کہنا صحیح ہو سکتا ہے اور در حقیقت حکم عینیت کا خود ان دونوں حیثیتوں میں ہے پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہدیا اور اس میں قبل ظہور و بعد ظہور دونوں حالتیں اصل میں متساوی ہیں۔ مگر چونکہ قبل ظہور عالم میں خفاء محض تھا اسلئے اس کو حق میں مندمج کہدیا اور بعد ظہور امر بالعکس ہو گیا اسلئے اسکے عکس کا حکم کر دیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد الشیئین نہیں بلکہ بمعنی وحدت شیٔ واحد ہے۔

مشورہ - ایسی کتابیں دیکھنا مضر ہیں آئندہ نہ پوچھا جاوے۔

پچاسیواں غریبہ در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث فی ضیاء القلوب[۸۵]

باید دانست کہ لطائف ستہ شش اند یعنی شش موضع اند در جسم انسان کہ بر خصوص ہر یک انوار مشتمل بسیار کار

اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فروتر از پستان چپ است و نور او سرخ است۔ دوم لطیفہ

روحی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان راست است نور او سفید است سوم لطیفہ نفس کہ موضع
آن زیر ناف است ونور او زرد است چہارم لطیفہ سری مقام آن مابین سینہ نور او سبز است۔
پنجم لطیفہ خفی مقام آن بالائے ابرو ونور او نیلگوں است ششم لطیفہ اخفی محل آن ام الدماغ است
ونور او مثل سیاہی چشم سیاہ است حدیث ثم وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیتہ
ابی محذورۃ ثم امرّھا علی وجہہ من بین ثدییہ (وفی نسخۃ من بین یدیہ) علی کبدہ
ثم بلغت ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرۃ ابی محذورۃ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بارک اللہ لک وعلیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر کے
اگلے حصہ پر) رکھا پھر اس (ہاتھ) کو ان کے چہرہ پر سے گذارا (اس طرح سے کہ) انکے دونوں پستانوں کے
درمیان سے ہوتا ہوا اور دوسرے نسخہ پر ان کے دونوں ہاتھوں کے درمیان جو جسم کا سطح ہے اس پر سے لگتا ہوا
انکے جگر پر (گذارا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پہونچا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالی تمہارے لئے اور تمہارے اوپر برکت فرمائے۔ روایت کیا اسکو ابن ماجہ نے۔

ف لطائف کی ماہیت اجمالیہ ابھی مضمون دوم عـه کے فائدہ کے تحت میں گذر چکی ہے اور وہاں یہ بھی مذکور ہوا ہے
کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے جسکی تفصیل ضیاء القلوب
کی عبارت بالا میں مذکور ہے اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہے اور ورود نص پر موقوف بھی نہیں
لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث ان مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعا فرمائی۔ سو یہ تو
ضروری بات ہے کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دوسرے مقامات پر ترجیح ہے اگر آپ نے قصداً ایسا کیا
تب تو ترجیح ظاہر ہے اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خود اسی ترجیح کی علامت ہے اور بعد انضمام
کشف کے اس ترجیح کی بناء قریب یہی خاص تعلقات ہیں ان لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی
کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ہے ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفی متعلق ہے اور وجہ مشتمل ہے بالائے ابرو پر جو
محل ہے لطیفہ خفی کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ ہے جو مقام ہے لطیفہ سر کا اور ظاہر ہے کہ جب طبعی حالت

عـه یعنی النکتۃ الدقیقۃ من ضیاء القلوب ۱۲ منہ

کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اسکا قرینہ ہے۔ دونوں پستانوں کے درمیان
میں کو ہوتا ہوا نیچے کو گذریگا جیسا کہ سُرّہ تک پہونچنا اس نیچے کو گذرنے پر دال ہے تو عادةً دونوں پستان
کے تحت سے بھی مس کریگا اور یہ دونوں مقام ہیں لطیفہ روح ولطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ
خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے ثدییہ کے یدیہ ہے اور ما بین یدین کی دلالت اس اشتمال
الثدیین پر (جبکہ اس کی ساتھ کوئی استثناء نہو جیسا کہ یہاں استثناء نہیں ہے اور مقصود مقام کا ایصال برکت
ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کو) اور بھی واضح ہے پھر دونوں پر کبد پر کو گذرنا گویا یہ نص ہے شمال یمین
کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرور علی الکبد کی حالت میں اگر ید مبارک کا میلان خاص یمین کی طرف مان لیا
جاوے تو پھر ناف پر گذرنا جو کہ وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جسکا بدون دلیل کے قائل ہونا تحکم ہے
اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر تھی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرور
کا قرینہ ہے تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میں اقرب
یہی ہے کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارک کا مرور مانا جاوے اور سُرّہ پر گذرنا جو کہ محل ہے لطیفہ نفس کا
یہ تو صریح مدلول ہے حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقات
ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ میں حدیث کے مدلول ہوگئے فتفکر وتشکر واللہ اعلم۔

ف۲۔ ان لطائف میں سے بعض کا نام تو نصوص میں بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض
کا غیر مذکور ہے جیسے سر اور خفی اور اخفی بعض نے ان کی مذکوریت کے دعوی کیلئے اتنا بعید تکلف کیا ہے
جو قریب تحریف کے ہے چنانچہ دو کو تو سورہ طٰہٰ کی آیت وان تجھر بالقول فانہ یعلم السر واخفی
میں لفظاً اور خفی کو اخفی کے تقابل سے دلالةً مذکور مانا ہے مگر جسکو ذرا بھی زبان سے مس ہوگا وہ یقیناً اس
دعوی کو باطل سمجھیگا اور اس سے بڑھکر جہل وہ ہے جبکہ بعض نے دعوی کیا ہے کہ صوفیہ کی اصطلاح میں
جن اشغال کا نام مقاماً محموداً اور سلطاناً نصیراً ہے وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نعوذ
باللہ من التحریف۔ یہ جہل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے
منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی
نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی
اور قرآن مجید کی تفسیر کو اس کا تابع بنا دیا اللھم احفظنا واصلحنا۔

ف۳ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں پس اسکو لطائف میں سے
شمار کرنا تغلیباً ہے اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطائف خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان
کی دس اجزا سے ہے پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطائف خمسہ
کشاف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے
ان النفس جسم لطیف کلطافة الھواء ظلمانیة غیر زاکیة منتشرة فی اجزاء البدن
کالزبد فی اللبن والدھن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی آلة للنفس کما ان البدن آلة
لھا ایضا فان الحیوة فی البدن انما تبقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح یہاں
کہ نفس سے بحث کرنا اور عناصر سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی تصفیہ نفس سے متعلق ہے
عناصر سے نہیں۔

چھیاسیواں[86] غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہا نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اور اسپر آیت سورۂ جمعہ سے استدلال
کیا ہے۔ اسپر اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کے وقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے
اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے
لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاویگا اذان اول کی طرف۔ پس آیت سے استدلال بواسطہ
قیاس کے ہے اور کلام فقہاء کا یہی محمل ہے فارتفع الاشکال۔

ستاسیواں[87] غریبہ در تحقیق قاعدۂ مناظرہ لایجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہو اسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونیکو ناجائز کہتے ہیں
اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیامت تک کوئی کلام ختم ہی نہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں یا
غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ محاجہ مع نمرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جسمیں آپنے دلیل اول کو
چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم جواز
اسوقت ہے جب داعی اس نقل کا مستدل کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا۔ جواب بہت صاف تھا
کہ تو احیاء و امانت کے معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اسوقت یہ نقل جائز اور عین مقتضائے شفقت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

اٹھاسیواں[88] غریبہ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ

قال اللہ تعالی فی سورة الزخرف انا جعلناہ قرانا عربیا لعلکم تعقلون وانہ فی ام الکتاب لدینا
لعلی حکیم استدل المعتزلة بقولہ جعلناہ علی حدوث القران والجواب حملہ علی الکلام اللفظی
والنزاع فیھا ھذا ھو المشھور قلت ولو فسر ام الکتاب بالعلم الالھی کما فی الدر المنثور فی سورة
الرعد بروایة عبد الرزاق وابن جریر عن سیار عن ابن عباس انہ سأل کعبا رضی اللہ عنہ
عن ام الکتاب فقال علم اللہ ما ھو خالق وما خلقہ عاملون فقال لعلمہ کن کتابا فکان
کتابا فی مرتبة الظھور لاستحالة کون القدیم حادثا کانت الآیة دالة علی قدم الکلام
النفسی وتفسیر قولہ لدینا بکونہ فی مرتبة الصفات التی ھی اقرب الی الذات وتفسیر
قولہ لعلی بکونہ عالیا عن الحدوث وقولہ حکیم بحکم لان القدیم لا یتغیر والمقدمتان
عقلیتان وانما ذکرت تبرعا وتقویة للعقل بالنقل ومثل دلالة القران علی المسئلة
یدل الحدیث علیھا فان مسلما روی عن خولة بنت حکیم قالت سمعت رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یقول من نزل منزلا فقال اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم
یضرہ شیء حتی یرتحل من منزلہ ذلک ورد فی الحدیث الاستعاذة بکلمات اللہ وقد
ذم القران الاستعاذة بالمخلوق حیث قال وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال
من الجن الآیة فلو کانت کلمات اللہ الشاملة للکلام مخلوقة لم یاذن فی الاستعاذة
بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ظاھر جدا۔

نواسیواں[89] غریبہ در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی

تقریر الاشکال ان الموجود الذھنی موجود فی الذھن والذھن موجود فی الخارج والمظروف
لمظروف شیء یکون مظروفا لذلک الشیء کما ھو بدیھی فلزم کون الموجود فی الذھن موجودا
فی الخارج ویلزم کون الموجود فی الخارج مقسما للموجود فی الذھن وقد کانا قسیمین۔

والجواب على ما ادى اليه نظرى ان الوجود فى الخارج الذهنى تسليم هو ما كان موجودا فى الخارج بلا واسطة (اى بلا واسطة الذهن) وهو غير شامل الموجود الذهنى الذى وجد فى الخارج بواسطة الذهن فتبصر وتشكر۔

نوے واں غریبہ در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر [۹۰]

روى النسائى فى باب المحافظة على الصلوات الخمس ان رجلا من بنى كنانة يدعى المخدجى سمع رجلا بالشام يكنى ابا محمد يقول الوتر واجب (اى حتم كهيئة المكتوبات) قال المخدجى فرحت الى عبادة بن الصامت فاعترضت له وهو رائح الى المسجد فاخبرته بالذى قال ابو محمد فقال عبادة كذب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد الخ قلت قد اشكل الحديث على الحنفية فى قولهم بوجوب الوتر لان الوتر لو كان واجبا فى حقنا لكان فرضا فى حق الصحابة لان الفارق بين الفرض والواجب هو الظنية والظنى فى حقهم لوصول الدليل منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فلما نفى الصحابى فرضيته انتفى وجوبه وهذا اشكال قوى وحله على ما الهمنى الله تعالى بمنع عدم الظنية فى حق الصحابة فان الظنية تكون تارة فى الطريق وهو منتف فى حق الصحابة وتكون تارة فى الدلالة وهى مشترك بيننا وبينهم ولا يلزم كون هذا الظنى فرضا فى حقهم ليلزم من انتفائه انتفاء الوجوب وان لم يكن هذا العنوان فى اصطلاحهم۔

اکیانوے واں غریبہ در معنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر [۹۱]

روى الترمذى فى فضل الصلوات الخمس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبائر الحديث۔

وظاهره انه اذا غشى الكبائر لم تكن كفارات للصغائر وليس كذلك فوجه الحديث ان كلمة ما عامة شاملة للصغائر والكبائر والمعنى ان كونها كفارة لجميع المعاصى مقيد بعدم غشيان الكبائر واما اذا غشى الكبائر فلا تكون كفارة لجميعها اما كونها كفارة لبعضها

فليس بمنتف فافهم۔

بانوے واں غریبہ در توجیہ بودن مسجد نبوی مصداق لمسجد اسس على التقوى [۹۲]

روى الترمذى فى باب ما جاء فى المسجد الذى اسس على التقوى عن ابى سعيد الخدرى قال امترى رجل من بنى خدرة ورجل من بنى عمرو بن عوف فى المسجد الذى اسس على التقوى فقال الخدرى هو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر هو مسجد قبا فاتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك فقال هو هذا يعنى مسجده وفى ذلك خير كثير الحديث وهذا مشكل باجماع اهل التفسير على كونه مسجد قبا قلت يحتمل ان يكون النزاع فى عموم المسجد المؤسس على التقوى للمسجد النبوى بعد الاتفاق على صدقه على مسجد قبا فاثبت احدهما بطريق الدلالة لان المسجد الذى اسسه الصحابة لما كان موسسا على التقوى كان المسجد الذى اسسه النبى صلى الله عليه وسلم كذلك بالاولى فنفاه الآخر لظاهر العبارة النص فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للمثبت فافهم

ترانوے واں غریبہ در اثبات تصرف از نبی صلی اللہ علیہ وسلم [۹۳]

روى الترمذى فى باب ما جاء فى السجدة فى النجم عن ابن عباس قال سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يعنى النجم والمسلمون والمشركون والجن والانس الحديث وكثيرا ما يقع السوال عن سبب سجدة المشركين واقرب الاجوبة عندى كونها بتصرف النبى صلى الله عليه وسلم وفيه اثبات التصرف ولو قليلا من الكاملين لا سيما النبى صلى الله عليه وسلم والله اعلم

چورانوے واں غریبہ در اصل وصول ثواب طاعت بدنیہ الی الاموات [۹۴]

روى الترمذى فى باب المتصدق يرث صدقته عن امرأة فقالت يا رسول الله كان عليها (اى على امى) صوم شهر قال صومى عنها الحديث قلت هو اصل فى وصول ثواب العبادة البدنية كما هو مذهب الحنفية ولا يلزم منه كفاية هذا الصوم لاحتمال ان يكون مخصوصا لها او مطلق النفع لها قلت ويدل حديث ابى هريرة ان رجلا ان يصلى ركعتين فى مسجد العشار ويقول هذه

لابی ہریرۃ علی وصول الثواب الی المیت ویدل تضحیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امتہ
علی وصولہ الی من سیولد وذکرت المسئلتین تبعا لمسئلۃ الباب۔

۹۵ پچانوے واں غریبہ در اشکال متعلق تصدیق دعوی قاتل عدم قتل را

روی الترمذی فی باب حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو عن ابی ہریرۃ قال قتل رجل فی عہد رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفع القاتل الی ولیہ فقال القاتل یا رسول اللہ واللہ ما اردت قتلہ فقال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا فقتلتہ دخلت النار فخلاہ الرجل الحدیث
ویرد علی الحدیث ان قول القائل ہذا ان کان حجۃ شرعیۃ فکیف اذن رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی قتلہ وان لم یکن حجۃ شرعیۃ فکیف یجب علی الولی قبولہ والجواب عندی ان
معناہ انہ ان کان صادقا فی قلب الولی فیجب لا یحل قتلہ دیانۃ۔

۹۶ چھیانوے واں غریبہ در تحقیق کفارہ بودن حدود

روی الترمذی فی باب ما جاء ان الحدود کفارۃ لاہلہا عن عبادہ بن الصامت قال
علیہ السلام فی ما علیہ البیعۃ ومن اصاب من ذلک (کالسرقۃ والزنا) شیئا فعوقب علیہ
فہو کفارۃ لہ الحدیث ظاہرہ یشکل علی الحنفیۃ وہم ان یقولوا انہا تکون کفارۃ لاصل الحکم
ثم یعاقب علی ترک التوبۃ کما فی المرقاۃ ارتکب ذنبا آخر غیرہا وقع علیہ العقاب اھ والذی
اضطرہم الی التاویل قولہ تعالی فی قطاع الطریق بعد ذکر حدہم ذلک لہم خزی فی الدنیا و
لہم فی الآخرۃ عذاب عظیم وقولہ تعالی فی السارق بعد ذکر حدہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح
فان اللہ یتوب علیہ وقولہ علیہ السلام للعاہر الحجر وحسابہم علی اللہ تعالی رواہ الترمذی
فی باب ما جاء لا وصیۃ لوارث ولو حمل قولہم علی عدم التکفیر لاصل الاعمال یدل
الحدیث علی ان العقاب یکون فی اکثر العادۃ سببا للتوبۃ فکونہا کفارۃ بواسطۃ التوبۃ لا بانفسہا

۹۷ ستانوے واں غریبہ در تفصیل حکم نذر فی المعصیۃ وفیما لا یملک

روی الترمذی فی ابواب النذور والایمان قولہ علیہ السلام لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ

یمین وقولہ علیہ السلام من نذر ان یعصی اللہ فلا یعصہ وقولہ علیہ السلام لیس علی العبد
نذر فیما لا یملک والتفصیل فیہ انہ ان کان الجزاء معصیۃ فلا ینعقد کاللعب بالغناء وہذا
ہو المراد فی الحدیث الثانی حیث لم یذکر فیہ الکفارۃ وان کان الجزاء طاعۃ والشرط معصیۃ
ینعقد ویخیر بین الایفاء والکفارۃ وہو المراد فی الحدیث الاول ومعنی لا نذر لا ایفاء
والحدیث الثالث شامل لما لا یقدر علیہ کصوم الدہر اذا ضعف عنہ فلا یجب الوفاء
فیہ بل کفارۃ الیمین وفی التفسیر المظہری کلام مشبع فی الباب۔

۹۸ اٹھانوے واں غریبہ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ

روی الترمذی فی باب ما جاء فی الرجل یکون فی الفتنۃ قال علیہ السلام اللسان فیہا اشد
من السیف الحدیث معناہ عندی ان اللسان اکثر ما یکون سببا للسیف فکان لا بد اشد منہ۔

۹۹ ننانوے واں غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مر حقانیت را

روی الترمذی فی باب ما جاء فی التشدید علی من یقضی لہ بشیء وقولہ علیہ السلام لعل بعضکم
ان یکون الحن بحجتہ من بعض فان قضیت لاحد منکم بشیء من حق اخیہ فانما اقطع لہ قطعۃ من
النار فلا یاخذ منہ شیئا الحدیث۔ دل باشتراک العلۃ علی عدم استلزام الغلبۃ فی التناظر
کونہ علی الحق لاحتمال کونہ الحن ولا ینافی الحدیث نفاذ قضاء القاضی ظاہرا وباطنا لاحتمال
دلالتہ علی عدم الحل لا علی عدم الملک۔

۱۰۰ سواں غریبہ در تحقیق مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً وباطناً

سوال۔ ایک کتاب مسمیٰ بہ مجموعہ فتاویٰ حصہ اول صفحہ ۹۰ باب النکاح میں یہ مسئلہ ہے کہ نفاذ
قاضی ظاہراً وباطناً نافذ ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعوی کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی
کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کرکے مقدمہ جیت لیا اور وہ عورت اسکو ملجائے تو وہ عورت عند اللہ وعند الناس
حلال ہو جاویگی وصحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک بااتنقدہ میں گرفتار ہوگا جیسا کہ جاہیے جاہلیم

مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ میں موجود ہے۔ اب گذارش یہ ہو کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہو ٹھیک معلوم ہوتا ہو مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک تعالیٰ سمیع و بصیر ہیں انکو اصلی واقعات کی خبر ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ مؤلفہ مولوی وحید الزماں نفاذ قضاء قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اسکے جواب سے مطلع فرماویں تاکہ جو شبہ ہو وہ رفع ہو جاوے۔

الجواب مفصلاً سمجھنا تو اس مسئلہ کا زبانی آسان ہو باقی مجملاً اتنا لکھے دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہو نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دہمکی دیکر اسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دیدے تو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جاویگی اور نکاح بھی منعقد ہو جاویگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ پس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاویگا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فرع ہو صحت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہو جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء قاضی ہو دو شخصوں کی شہادت پر جنکو قاضی سچا سمجھتا ہو بشرطیکہ عورت کسی کی منکوحہ و معتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ میں نہ آویگا کبھی ملاقات کے وقت پوچھے انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کر دونگا۔ ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۳۳ھ۔

ضمیمہ نمبر ۱ متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل بالا سے ملاقات کے وقت زبانی تقریر ہوئی تھی

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث و انہار کا (کہ عبارت ہو عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اسکو مقتضی ہو کہ اسکو اسکے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اسکی مصلحت اسکو بھی مقتضی ہے کہ اسکے نفس میں اسکے حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں وہ بعض احوال اختلاف و نزاع فیما بین کا حال ہو کیونکہ ایسے وقت میں بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کو طے ہونے کی کوئی صورت نہیں اور گو اسمیں یہ شبہ ہو سکتا ہو کہ صورت اختیار بھی اسکے لئے کافی ہو حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعیٰ علیہا کا واقع میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

ہمیشہ وہ اپنے کو بچا ئیگی یا مرد مدعی عورت کے حقوق ادا نہ کرتا یا اور ہمیشہ تباغض و تزاحم رہیگا پس صورت اختیار کیسے کافی ہوگی پس ضرور حقیقت اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات و رفع خود ذات نفس میں تصرف کرنیکے وقت بھی اسی عقود و فسخ پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا املاک مرسلہ نہ ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقود و فسخ کے خود صاحب حق کے تصرف سے بھی ثبت و رافع حقوق کے نہیں ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہو کالاسوال اور بعض جگہ اباحت بھی نہیں ہوتی کالفروج اسلئے ان عقود و فسوخ کو محل نفاذ قضاء ظاہراً و باطناً رکھا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہیں یا نہیں سو اسکے لئے حدیث شاهداك زوجاك کہ مرفوع حکمی ہے کما فی رد المحتار کتاب القضاء، قال محمد فی الاصل بلغنا عن علی ان رجلا اقام عنده بينة على امرأة انه تزوجها فانكرت فقضى له بالمرأة فقالت انه لم يتزوجني فاما اذا قضيت على فجدد نكاحى فقال لا اجدد نكاحك الشاهدان زوجاك قال وبهذا نأخذ قلت وبلاغات محمد مسندة اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہو اور نظائر اسکے بعض متفق علیہ ہیں کالولاية فی النکاح والتفریق فی العنة اور بعض مختلف فیہ ہیں اسمیں بعض صرف امام صاحب کے نزدیک ہیں کمحل البحث اور بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی جیسے التفریق فی الاعسار تو امام صاحب پر اسمیں شبہ توسع کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہاں تضییق بھی ہے اور حقیقتاً امر کی ان سب نظائر میں متحد ہو خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت تدبر سے ہے ۲ جمادی الاخری ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ نمبر ۲ متعلقہ مسئلہ بالا

اسکے بعد کچھ اور مضامین خیال میں آئے مگر وہ ہدایہ وغیرہا میں نظر سے گذرے وہاں ہی سے نقل کئے دیتا ہوں فی الهداية قبيل باب الاولياء والاكفاء ولابي حنيفة رحمه الله ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان فى الاسباب تزاحما فلا امكان اه. فى الحاشية تحت قوله امكن تنفيذه اما بان يجعل هذا القول من القاضي انشاء النكاح او يثبت بالاقتضاء اذا كان محمولا على الخبر اه قلت

وبهذا ظهر الجواب عما عسى أن يرد أن الفقهاء قالوا ان القضاء مظهر لا مثبت. والاظهار ينبني على التحقيق في الواقع ولم يكن فبطل الاظهار فبطل القضاء ووجه الجواب ان كونه اظهارا انما لا يمس الحاجة الى كونه اثباتا ومنا مست فجعل انشاء ولو سلم كونه اظهارا فالقاضي حكم بكونه واقعة على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل ثم جعل هذا القضاء اظهارا له فلذا بنى المحشى الحكم على كلا الاحتمالين فافهم وايضا في الحاشية له قوله لان في الاسباب تزاحما اي انما لا يوجب الملك الباطني ههنا لان وجود الملك الذي هو مسبب بدون السبب محال و السبب متعدد كالهبة والارث والشراء ولها احكام مختلفة ولا يجوز ان يثبت سبب باقتضاء حكم القاضي لمعارضة بعض الاسباب بعضا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يمكن تقدير السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة بعض الناس في قصة حكم علي رض لا يقال انما لم يجبها الى ذلك لان الزوج لم يرض بذلك لانا نقول ليس كذلك بل الزوج رضي لانه يدعي النكاح والمرأة رضيت ايضا حيث قالت فزوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك فقد كان الزوج راغبا فيها ثم لم يشتغل به وبين ان مقصودهما قد حصل بقضائه فقال شاهداك زوجاك اي الزماني القضاء بالنكاح بينكما فثبت النكاح بقضائي اه وفيها فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينهما من الزناء وصيانة مائه اه وفيها واذا كان يثبت له ولاية انشاء التفريق بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزناء ويثبت له ولاية تزويج الصغير والصغيرة لمعنى النظر لهما فلان يثبت له ولاية انشاء العقد بينهما ليعفها عن الزناء ويصون قضاءه به عن التمكين من الزناء اولى. وكذلك يثبت له ولاية انشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب احدهما كما قال عليه السلام الله يعلم ان احدكما لكاذب فكذلك يثبت له ولاية الانشاء مع كذب الشهود لتوجه الامر بالقضاء عليه شرعا اه وفيها ويتبين بهذا ان ما استدلوا به من الاية والحديث كالذي اورده البخاري في كتاب الحيل معترضا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذ فانما اقطع له قطعة من النار في الاملاك المرسلة وبه نقول اه

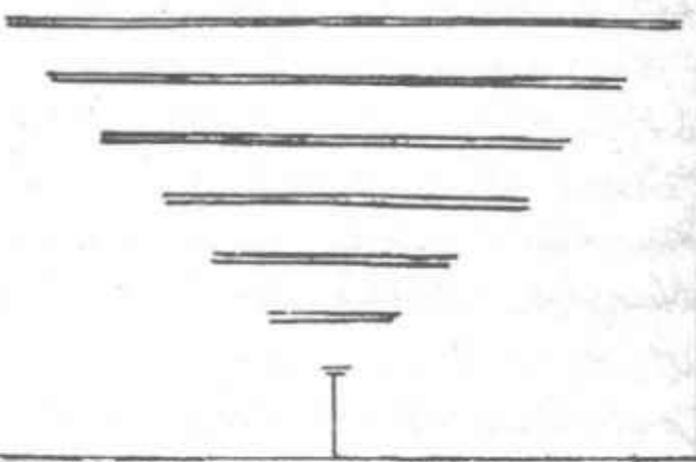
قلت وهو احد الوجهين في الحديث والآخر ان نفي الحل لا يستلزم نفي الملك ونفي الحل بمعنى حرمة الانتفاع بل بمعنى كونه سببا للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والاضرار قلت ان على حدوث العقد والفسخ ليست على الاتفاق كما لا يخفى فلا يرتفع العقد والفسخ بعد ظهور كذب الشهود ونذكرهما في الهداية وان رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت وان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم اه

ایک سوال غریب در قیاس استثنائی باسہل عنوان

قولہ قیاس استثنائی وہ قیاس ہوا الخ اسمیں چند یوں کے لئے ضرورت ہے کہ دوسرے عنوان سے اس کی حقیقت سمجھائی جائے پھر متن کے عنوان کو اس پر منطبق کر دیا جائے۔ سو سنو۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو جنمیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو اور لکن سے شروع ہوا ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اسمیں مقدم کا یا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہے آگے نتیجہ میں تفصیل ہے اگر پہلا قضیہ متصلہ ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہوتا ہے اور یا تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ میں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہوگا اور اگر اسی دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ جب سورج نکلے تو دن موجود ہوگا یہ پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصلہ ہے پھر کہیں کہ لیکن سورج نکلا ہوا ہے یہ دوسرا قضیہ ہے اور حملیہ ہے لیکن سے شروع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اسمیں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود ہے اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال اول رکھتا ہوں اسکو یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصلہ ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا اور دوسرا قضیہ یہ کہیں کہ لیکن دن موجود نہیں اسکا مضمون یہ ہے کہ اسمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت خوب سمجھ گئے ہوگے۔ کتاب کے متن میں یہی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعریف کو منطبق کرتا ہوں

عہ قال العبد الضعیف ودو امین ما ذکرہ فی المبسوط عن ابی حنیفۃ یقول المراد الاملاک المرسلۃ والمراد بیان الوعید لمن یدعی الباطل ولقیم علیہ شہود او رخاوعید الحقیقۃ بذلک عندنا وان کان الملک یثبت له بقضاء القاضی بسبب اہ (سیدہ ۱۲۵) فللشیخ سلف فیما قال واللہ اعلم ۱۲ منہ۔

یہ تمکو معلوم ہو گیا کہ مثال اول میں نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس میں
مذکور ہے کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہے جو قضیہ میں مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی میں نتیجہ یہ ہے کہ سورج
نکلا ہوا نہیں ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس میں مذکور ہے کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے
کہ سورج نکلیگا اور یہ نتیجہ اسکی نقیض ہے (گو روابط بدلے ہوئے ہوں) پس مثال اول میں یہ بات صادق آئی کہ
اس قیاس میں خود نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور ہے
پس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی اس طرح تعریف کر دی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جسمیں نتیجہ
یا نقیض نتیجہ مذکور ہو۔ پہلے مبتدی اسمیں چکر آتا ہے کوئی تو نہ سمجھتے ہیں اور کوئی اسوجہ سے کہ اس تعریف کا
سمجھنا موقوف ہے اسپر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہو اور نتیجہ جاننا اسپر موقوف ہے کہ اول اس قیاس
استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکالنے کے جو قاعدے ہیں ان قاعدوں کے موافق
نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ میں آ گئی اور کتابوں میں جو تعریف مذکور
ہے وہ بھی آسانی سے اسپر منطبق ہو گئی۔ اور جو قیاس ایسا ہو اقترانی ہے جیسے ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے
اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس میں نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور نہ اسکی نقیض مذکور ہے
یعنی بعض انسان جسم نہیں سمجھانے کیلئے تو اتنا ہی کافی تھا مگر آگے چلکر کار آمد ہونے کے لیے جب قیاس استثنائی کا
پہلا قضیہ منفصلہ ہو اُس کے نتائج کی تفصیل بھی بتلائے دیتا ہوں وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہیے کہ وہ قضیہ منفصلہ
حقیقیہ ہے یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو اگر منفصلہ حقیقیہ ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ
تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ میں مقدم کی نفی کی گئی ہے
تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتیں ہوئیں پہلی صورت کی
مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہیں (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکھتا
ہوں) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہیں (اس کا نام مثال
چہارم رکھتا ہوں) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے
(اس کا نام مثال پنجم رکھتا ہوں) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج
ہوگا (اس کا نام مثال ششم رکھتا ہوں) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہو گیا اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الجمع ہے تو دوسرے
قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتیں ہوئیں

پہلی صورت کی مثال شے حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے حجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اسکا نام مثال ہفتم رکھتا ہوں)
دوسری صورت کی مثال شے یا حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ حجر نہیں (اس کا نام مثال ہشتم
رکھتا ہوں) اور اسمیں بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کی نفی نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ حجر نہ ہونے سے شجر
یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے حجر ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہے تو اسکے نتائج بالکل مانعۃ
الجمع کے عکس ہیں یعنی دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی ہے
تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ دو صورتیں ہیں پہلی صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے یا لاشجر ہے لیکن یہ شے لاحجر
نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاشجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے
یا لاشجر لیکن یہ شے لاشجر نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاحجر ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور اسمیں مثل مانعۃ
الجمع کے یہی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لاحجر ہونے
سے لاشجر ہونا یا نہ ہونا یا لاشجر ہونے سے لاحجر کا ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ
سب دسوں مثالیں قیاس استثنائی کی ہوئیں ان میں سے اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس
میں مذکور ہونا پہلے بیان ہو چکا تھا اب اخیر کی آٹھ مثالوں کو بھی دیکھ لو کہ ان میں بھی یہی بات ہے چنانچہ مثال
سوم و چہارم و ہفتم و ہشتم میں نقیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہے و مثال پنجم و ششم و نہم و دہم میں نتیجہ مذکور ہے
ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھہنا قد استراح القلم و آخر ما کان المقصود من الرقم وصلی اللہ
تعالیٰ علیٰ سید العالمین الرسول الاکرم ابد الآبدین و دھر الداھرین فقط۔

صلوٰۃ میں سہو محتمل نہیں ہوا اسلئے قاعدہ وجوب اعادہ کا جاری نہ ہوگا دوسرے انفراد سے انکے ساتھ پڑھنا اولیٰ ہے
اور اعادہ میں حرج غالباً علی الانفراد ہوگا اولیٰ سے غیر اولیٰ کی طرف آنا ہے۔ فی الدر المختار صلی خلف فاسق او مبتدع نال
فضل الجماعۃ وفی رد المحتار افاد ان الصلوٰۃ خلفھما اولیٰ من الانفراد۔ فقط ۲۷ محرم ۱۳۳۲ھ

پانچویں حکمت تحقیق رفع الیتین و سجدہ مصلی قاعدًا

سوال۔ زید جو مولوی و عالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھکر پڑھتا ہے تو سجدہ کرتے ہوئے سُرین زمین سے
نہیں اٹھاتا ہے اپنے معتقد و اتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھکر پڑھو تو سجدہ میں سُرین زمین سے نہ اٹھاؤ ورنہ نماز
فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی حدیث واقعہ باب جواز النافلۃ قاعدًا و قائمًا سے استدلال کرتا ہے ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائمًا رکع و سجد وھو قائم واذا صلی قاعدًا رکع و سجد وھو قاعد
اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعدًا فسجد لا یرفع الیتیہ وان رفع الیتیہ فسدت صلوٰتہ
لان الیتیہ فی صلوٰۃ القاعد بمنزلۃ القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوٰۃ القائم فسدت الصلوٰۃ
فکذا الیتیہ کذا فی المحیط چلپی والاصل ان المریض او غیرہ اذا صلی قاعدًا لا یرفع الیتیہ
کما لا یرفع رجلیہ فی السجدۃ واذا رفع رجلا واحدا والیۃ واحدۃ لا تفسد کذا فی چلپی ابن
الملک والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد وھو الذی اختارہ الفقیہ ابو اللیث و شمس
الائمۃ السرخسی وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا جاء وقت الرکوع والسجود یقعد کما یقعد
فی التشہد کذا فی العینی شرح الھدایۃ ص ۸۶۱ ج ۱۲ انتہی۔ اب سوال یہ ہے کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنی ہیں جیسے
زید نے سمجھیں کہ قائم اور قاعد کو ہیئت سجدہ میں رفع الیتین سے فرق کرنا چاہئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کریں
کہ یہ نہیں واقع ہیں یا نہیں اور مفتی بہا ہیں یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی
السجدہ شاہد ہے بینوا باسناد الکتب المعتبرۃ عند الحنفیہ۔ توجروا یوم الحساب۔

الجواب۔ زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں حدیث مسلم میں اگر سجد وھو قاعد کے یہ معنی ہیں
سجدہ کے وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہے کیونکہ زمین پر سر رکھنے
سے ہیئت قعود کی باقی نہیں رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہے تو وہ رفع الیتین کی حالت میں بھی حاصل ہے
دوسرے لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر اس حدیث کے اس جزو سجد وھو قائم کے بھی یہ معنی ہوں کہ سجدہ کے

وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے
کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع و سجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے تھے اور پھر قیام سے رکوع میں اور اسکے بعد سجدہ
میں جاتے تھے جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے
قلت لعائشۃ کیف کان یصنع فی الرکعتین وھو جالس قالت کان یقرأ فیھما فاذا اراد ان
یرکع قام فرکع رہگئیں عبارات کتب فقہیہ سو ان میں سے عبارت اولیٰ یعنی من صلی قاعدًا اور عبارت
ثانیہ یعنی والاصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پتہ بتلانا چاہئے کہ کہاں
سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسرے عبارت اولیٰ میں جو دلیل بیان کی ہے لان الیتیہ
فی صلوٰۃ القاعد الخ وہ دعویٰ مذکورہ پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل
میں بجائے واذا رفع قدمیہ فی صلوٰۃ القائم کے رفع قدمیہ فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوٰۃ
القائم سے لازم آتا ہے کہ صلوٰۃ قاعد میں رفع قدمین فی السجود مفسد صلوٰۃ نہ ہو اور صلوٰۃ قائم میں ہو
حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں فسجد ناقل
یا کاتب کی غلطی ہے اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیتین نہ کرے ورنہ وہ ایسا
ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمین کرے کہ مفسد صلوٰۃ ہے اس تقریر پر یہ اس مبحث ہی سے
خارج ہے اور عبارت ثانیہ میں تو لا یرفع الیتیہ کے ساتھ قید فی السجدہ کی بھی مذکور نہیں اس سے
بھی وہی مراد ہوگی لا یرفع الیتیہ فی القیام الحکمی اور آگے جو تشبیہ کیساتھ فی السجدۃ مذکور ہے
سو وہ محتمل ہے کہ صرف لا یرفع رجلیہ کے ساتھ متعلق ہو اور تشبیہ محض فساد میں ہو اگر یہ احتمال متعین
بھی نہ ہو تاہم مستدل کو تو مضر ہے لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تیسرے متون و شروح
و فتاویٰ مشہورہ میں جو مطلقاً سجدہ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اسکے خلاف ہے اور بقاعدہ رسم المفتی
وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل و دلالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض
روایات مشہورہ کے غیر مقبول و غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود
نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہو سکتی غالباً اسکے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہمل ہونا
اسپر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کرکے کہا جاتا ہے کہ اسکو مبحث سے کچھ مس نہیں اسمیں صرف کیفیت قعود کا بیان
ہے اور احتراز ہے تربع وغیرہ سے بہر حال زید کا نہ دعویٰ درست نہ استدلال صحیح۔ واللہ اعلم۔ یکم جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

چھٹی حکمت افساد تنحنح بلا عذر و عدم افساد لعذر یا مصلحت

سوال۔ نماز میں مطلقاً تنحنح جائز بلا کراہت ہے یا نہیں اور تحسین صوت کیلئے امام اور مقتدی تنحنح کریں تو کیا حکم ہے۔

الجواب۔ فی الدر المختار والتنحنح بحرفین بلا عذر اما به بان نشأ من طبعه فلا او بلا عرض صحیح فلو لتحسین صوته او لیهتدی امامه او للاعلام انه فی الصلوٰة فلا فساد علی الصحیح (جلد اول ص ۶۶۲ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنحنح بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اور تحسین صوت کیلئے ہو تو بھی درست ہے اور امام اور غیر امام اسمیں برابر ہیں واللہ اعلم۔ ۲۰ رمضان ۱۳۳۲ھ

ساتویں حکمت رفع تعارض درمیان قول عاصم و امام صاحب در جہر تسمیہ بر سورت

سوال۔ ایک امر قابل دریافت ہے وہ یہ کہ باب البسملہ میں امام عاصم کے نزدیک بین السورتین بسملہ ضروری ہے اور امام ابو حنیفہ کے مذہب میں تراویح کے اندر ہر سورۃ پر بسم اللہ نہیں پڑھی جاتی تو ایسی صورت میں بروایۃ حفص عن العاصم الکوفی ختم کلام مجید پورے طور پر کیونکر ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورۃ کے اول میں پڑھی جاتی ہے اور باقی ایک سو تیرہ سورۃ کے اول میں نہیں پڑھی جاتی ختم کلام مجید میں امام عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابو حنیفہ رح کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید ناقص ختم ہوتا ہے خارج از نماز امام عاصم کے قول پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اندر نماز کے بسم اللہ پڑھنا احناف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع میں جائز ہے یا نہیں اگر احناف کے نزدیک جائز ہو تو اس پر عمل کیا فی زماننا کوئی حرج تو نہیں۔

الجواب۔ بسم اللہ کے باب میں ایک مسئلہ قراءۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عاصم کا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابو حنیفہ رح کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق۔

حاصل مسئلہ اولیٰ کا یہ ہے کہ گو بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو نہ ہو۔ مگر باوجود عدم جزئیت روایۃً اسکا پڑھنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر پڑھے تو اسکی قراءت اس روایت کے موافق ہوگی گو کوئی جزو متروک نہ ہو جب کہ کم از کم ایک سورۃ پر پڑھ لے۔ اور دوسرے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ گو روایۃً ہر سورت پر بسم اللہ

منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہے بلکہ جزو مطلق قرآن کا ہے اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جاوے گا تو اس روایت کے موافق اسکی قراءت ہو پس امام عاصم اور امام ابو حنیفہ کے قول میں کوئی تخالف نہیں کیونکہ دونوں کی نفی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے پس جب کہ ہر سورۃ پر بسم اللہ نہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں اور امام صاحب کے بھی خلاف نہیں کیونکہ امام صاحب تسمیہ کو ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے، در مختار و رد المحتار میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہے۔ رہا ہر جگہ پکار کر پڑھنا یہ بلا شبہ احناف کے خلاف ہے اور امام عاصم بھی جہر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

آٹھویں حکمت تفصیل کراہت جماعت ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار روایت فقہ و حدیث درباره جماعت ثانیہ آپ کے نزدیک کیا ہے مگر بحوالہ احادیث اور اقوال فقہاء و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس مسئلہ محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعت ثانیہ کی کراہت یا عدم کراہت ہو تو اس کیلئے علیحدہ ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری و جناب مولانا مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب مولوی سید جمال الدین صاحب بھوپالی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہوں انکے لئے بلا کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الآثار لهذا العبد الحقیر هکذا کراهة تکرار الجماعة فی المسجد عن ابی بکرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اقبل من نواحی المدینة یرید الصلوٰة فوجد الناس قد صلوا فمال الی منزله فجمع اهله فصلی بهم رواه الطبرانی فی الکبیر والاوسط وقال الهیثمی رجاله ثقات قلت ولو یکره لما ترك المسجد وعن ابراهیم النخعی قال قال عمر لا یصلی بعد صلوٰة مثلها رواه ابن ابی شیبة قلت واقرب تفاسیره حمله علی تکرار الجماعة فی المسجد عن خرشة الحر ان عمر کان یکره ان یصلی بعد صلوٰة الجمعة مثلها رواه الطحاوی واسناده صحیح قلت

حل علی کراهة تکرار الجمعة خاصة وفی حاشیة تابع الآثار وما ورد من قوله علیه السلام
من یتصدق الا ید ل علی جواز التکرار المتکلم فیه وهو اقتداء المفترض بالمفترض اذ الثابت
به اقتداء المتنفل بالمفترض ولا یحکم بکراهته بل ورد فی جوازه حدیث اٰخر من قوله علیه
السلام اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما صلوٰة قوم فصلیا معهم واجعلا صلوٰتکما
معهم سبحة کما هو ظاهر وما رواه البخاری تعلیقا عن انس محمول علی مسجد الطریق
او نحوه لما نقل فیه انه اذن واقام وهو مکروه عند العامة اه اما الروایات الفقهیة
فی هذا الباب ففی الدر المختار ویکره تکرار الجماعة باذان واقامة فی مسجد محلة لا فی
مسجد طریق او مسجد لا امام له ولا مؤذن وفی رد المحتار قوله ویکره ای تحریما لقول
الکافی لا یجوز والمجمع لا یباح وشرح الجامع الصغیر انه بدعة کما فی رسالة السندی
قوله باذان واقامة الخ عبارته فی الخزائن اجمع مما هنا ونصها یکره تکرار الجماعة فی مسجد
محلة باذان واقامة الا اذا صلی بهما فیه اولا غیر اهله او اهله لکن بمخافتة الاذان ولو
کرر اهله بدونهما او کان مسجد طریق جاز اجماعا کما فی مسجد لیس له امام ولا مؤذن
ویصلی الناس فیه فوجا فوجا فان الافضل ان یصلی کل فریق باذان واقامة علی حدة کما فی
امالی قاضیخان اه ونحوه فی الدرر والمراد بمسجد المحلة ما له امام وجماعة معلومون کما
فی الدرر وغیرها الی ان قال ولان فی الاطلاق هکذا تقلیل الجماعة معنی فانهم لا یجتمعون
اذا علموا انها لا تفوتهم ثم قال بعد سطور ومقتضی هذا الاستدلال کراهة التکرار فی مسجد
المحلة ولو بدون اذان ویؤیده ما فی الظهیریة لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلی فیه
اهله یصلون وحدانا وهو ظاهر الروایة اه وهکذا مخالف لحکایة الاجماع المار
بیّنه وفیه ما نصه وفی اٰخر شرح المنیة وعن ابی حنیفة رح لو کانت الجماعة اکثر من ثلثة
یکره التکرار والا فلا وعن ابی یوسف اذا لم تکن علی الهیئة الاولی لا تکره ......
وهو الصحیح وبالعدول عن المحراب تختلف الهیئة کذا فی البزازیة وفی التاترخانیة
عن الولوالجیة وبه ناخذ اه ملخصا وفیه قوله الا فی مسجد علی طریق هو ما لیس له امام و
مؤذن راتب فلا یکره التکرار فیه باذان واقامة بل هو الافضل خانیة ص ۱۲۰۔

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں اور اُن کے احکام معلوم ہوئے۔
صورۃ اولی مسجد محلہ میں غیر اہل نے نماز پڑھ لی ہو۔ صورۃ ثانیہ مسجد محلہ میں اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اذان
بدرجۂ اولی نماز پڑھی ہو۔ صورۃ ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورۃ رابعہ اُس مسجد میں امام و مؤذن معین نہ ہوں۔ صورۃ خامسہ
مسجد محلہ ہو یعنی اُسکے نمازی اور امام معین ہوں اور انھوں نے اُسمیں اعلان اذان کی صورت میں نماز پڑھی ہو۔ پہلی صورت
اربعہ اولی میں تو بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز بلکہ افضل ہے جیسا کہ فضیلت کی تصریح موجود ہے اور صورت خامسہ میں اگر
جماعت ثانیہ بہیئت اولی ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ درمختار میں تحریمی ہونیکی تصریح ہے اور اگر بہیئت
اولی پر نہو تو بس یہ محل کلام ہے۔
امام ابو یوسف رح کے نزدیک مکروہ نہیں اور امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیریہ میں اسکا ظاہر روایت
ہونا مصرح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب کی یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں
یہ تو خلاصہ ہوا روایات کے مدلول ظاہری کا اب آگے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحب اور امام ابو یوسف
کے اقوال کو متعارض کہا جاوے یا دونوں میں تطبیق دیجاوے اگر متعارض کہا جاوے تو حسب رسم المفتی و
اختلف فیما اختلفوا فیه والاصح کما فی السراجیة وغیرها انه یفتی بقول الامام علی
الاطلاق ثم بقول الثانی الی قوله وصحح فی الحاوی القدسی قوة المدرک الخ هکذا فی الدر المختار
امام صاحب کے قول پر عمل ہوگا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب تو ظاہر ہے اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ
کو ترجیح دیجاوے تب بھی امام صاحب کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اوپر نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی رد المحتار سے ولان
فی الاطلاق الخ معلوم ہو چکی ہے جسکی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثیں امام صاحب کی دلیل سے ظاہراً متعارض
ہیں اُن سب کا جواب کافی شافی تابع الآثار سے گذر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت اجماع علی الجواز سے شبہ ہو کہ
امام صاحب نے حکم بالکراہۃ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل روایۃ ظہیریہ کے عدم ثبوت اجماع کی تصریح
کردی ہے۔ بس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحب اور ابو یوسف رح کے اقوال میں تطبیق دیجاوے تو وجہ تطبیق یہ
ہو سکتی ہے کہ امام صاحب کراہۃ تنزیہیہ کے مثبت ہیں اور امام ابو یوسف کراہۃ تحریمیہ کے نافی ہیں تو بنا اسکا یہ ہے
کہ درمختار میں جو مسجد محلہ کے ساتھ جماعت ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اسمیں شامی نے تصریح کردی کہ کراہۃ تحریمیہ مراد ہے
پس اسکے مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہۃ کا حکم ہوگا اسی کراہۃ مذکورہ کی نفی ہوگی یعنی کراہۃ تحریمیہ
کی نفی محتاج دلیل مستقل ہے جیسا کہ صور اربعہ اولی میں افضلیت کی تصریح ہے بالاستقلال کراہۃ تنزیہیہ کی نفی پر

دال ہے پس صورِ العبادات میں نفی کراہت سے کراہت تحریمیہ منتفی ہوگئی اور حکم افضلیت سے کراہت تنزیہیہ منتفی
ہوگئی اور سنیت ثابت ہوگئی بخلاف صورۃ متکلم فیہا کے کہ اسمیں انتفاء کراہت تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہے لیکن
انتفاء کراہت تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں اور ظاہر روایۃ میں کراہت کا اثبات ہے پس کراہت تحریم منتفی ہوئی اور
کراہت تنزیہیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر شبہ
ہو کہ جائز اور یباح وغیرہ عبارات سے کراہت تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جائز کبھی
مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے کذا فی رد المحتار ص۱۳۵ ج۲ اور جیسا در مختار میں اذان میں بھی جائز بلا کراہت کہا ہے اس
شامی نے کہا ہے کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہے اور تنزیہی ثابت ہے ص۲۰۶ ج۱ و نیز حکایت اجماع جس تقریر
تعارض پر کلام ہوا ہے اس تقریر تطبیق پر بجا اس کے کہہ سکتی ہے کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہے اور اگر ثبوت حکم
تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کیجاوے اور اباحۃ بالمعنی المتبادر مان لیجاوے تب بھی چونکہ ندب و استحباب بلا دلیل ہے
ثابت نہ ابو یوسف سے منقول اسلئے نفی کراہۃ سے ثبوت ثواب کا لازم نہ آویگا جیسا رد المحتار میں اباحۃ فی
میں حرکت موزون نہ ہونے سے ثواب کی نفی کی ہے گو بعض صورتوں میں مباح بھی ہو ص۱۲۷ ج۱ پس نہایۃ ما فی الباب ایک فعل
مباح ہوا جس میں نہ ثواب نہ عقاب اور امام محمد کے کراہت کے قائل تب بھی اسلم اور احوط اسکا ترک ہی ہوا کیونکہ فعل
تو احتمال کراہت کا ہے اور ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتی کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب
تحقیق ہے باعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد کے امام ابو یوسف کے زمانہ پیش نظر ہو جاتے تو یقینا کراہۃ شدیدہ
کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور علماء کے فتوے بھی مختلف ہیں اسلئے کسی کو کسی پر نکیر شدید
یا طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم ۱۰ رجادی الاولی ۱۳۲۴ھ۔

نویں حکمت حرمت سجدہ تحیۃ

سجدۃ التحیۃ کان مشروعا فی شرع من قبلنا ونسخ فی شرعنا والناسخ ما رواہ الترمذی
عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت آمرا احدا ان یسجد لاحد لامرت
المرأۃ ان تسجد لزوجہا وفی العزیزی قال الشیخ حدیث صحیح اھ وقال الترمذی وفی الباب
عن معاذ بن جبل وسراقۃ بن مالک وصہیب وعقبۃ بن مالک بن جشم وعائشۃ وابن
عباس وعبد اللہ بن ابی اوفی وطلق بن علی وام سلمۃ وانس وابن عمر اھ وفی نیل الاوطار

قال الذی حدیث ابی ہریرۃ المذکور البزار باسناد فیہ سلیمان بن داؤد الیمامی وہو ضعیف
واخرج قصۃ معاذ المذکورۃ فی الباب (التی عزاہا الماتن الی احمد وابن ماجۃ عن
عبد اللہ بن ابی اوفی) البزار باسناد رجالہ رجال الصحیح واخرجہا ایضا البزار و
الطبرانی باسناد آخر وفیہ النہاس بن قہم وہو ضعیف واخرجہا ایضا البزار والطبرانی
باسناد آخر رجالہ ثقات وقصۃ السجود ثابتۃ عن حدیث ابن عباس عند البزار وعن
حدیث سراقۃ عند الطبرانی وعن حدیث عائشۃ عند احمد وابن ماجۃ ومن حدیث عصمۃ
عند الطبرانی وعن ہؤلاء وحدیث عائشۃ الذی ذکرہ المصنف ساقہ ابن ماجۃ باسناد
وفیہ علی بن زید بن جدعان وفیہ مقال متفق کثیرون ووثقہ بعضہم واخرج لہ
مسلم مقرونا بغیرہ کما فی التہذیب) وبقیۃ اسنادہ من رجال الصحیح (واورد ہذا
الحدیث ابن الجارود فی المنتقی فہو صحیح عندہ فانہ لا یاتی الا بالصحیح کما صرح بہ السیوطی
فی دیباجۃ جمع الجوامع) وحدیث عبد اللہ بن ابی اوفی ساقہ ابن ماجۃ باسناد صالح
مختصرا وفی الترغیب المنذری بعد روایۃ انس بن مالک مع قصۃ الجمل رواہ احمد باسناد جید
رواتہ ثقات مشہورون والبزار بنحوہ ورواہ النسائی مختصرا وابن حبان فی صحیحہ من حدیث
ابی ہریرۃ بنحوہ باختصار وفیہ بعد روایۃ قیس بن سعد رواہ ابو داؤد وفی اسنادہ شریک
وقد اخرج لہ مسلم ووثق (قلت لما سکت عنہ ابو داؤد فہو حجۃ عندنا) وفیہ بعد حدیث ابی
اوفی رواہ ابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ اھ وساق فی کنز العمال لہذا الحدیث متونا عدیدۃ
وطرقا کثیرۃ نسی منہا سوی التی ذکرناہا انقلاعا کرعن بریدۃ وقیس بن سعد ولم یتعقب
علیہما السیوطی بل صححہما فی الصغیر صریحا فہما حدیثان صحیحان) والترمذی عن انس والطبرانی
فی الکبیر عن ابن عباس والبیہقی عن ابی ہریرۃ وعبد بن حمید عن جابر والطبرانی فی الکبیر عن سعید
بن منصور عن زید بن ارقم اھ وفی الخصائص الکبری روایات کثیرۃ منہا روایۃ ثعلبۃ بن ابی
مالک عند ابی نعیم وروایۃ یعلی بن مرۃ عند الطبرانی وابی نعیم ووجدت فی قرۃ العینین مختلط
ولم یحضر فی الان حامر کنت آخذا ان الحدیث رواہ ابو داؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی عن
قیس بن سعد والترمذی عن ابی ہریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی

عن سراقة بن مالك وعن صهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن ابي شيبة عن عائشة
والبيهقي ايضاً عن ابي هريرة كذا في جمع الجوامع للسيوطي انتهى ما في القرطاس . فهذه اسانيد لعله
بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوى باخر ومنتهى هذه الاسانيد الى عشرين
صحابيا لو اقتصرنا على الطرق المارة والحديث اذا روى من عشرة فهو متواتر على القول المختار
(كما في تدريب الراوي) فهذا الحديث متواتر بالاولى وان اختلف احد في تواتره للاختلاف
في العدد الذي يحصل به التواتر فلا يمكنه ان ينكر من كونه مشهوراً ويكفي المشهور لنسخ المتواتر
على ما تقرر في الاصول واطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية في هذا الزمان والا يكفينا اجماع الامة
ولم نر احداً من السلف ولا من الخلف اختلف في حرمة سجدة التحية مع تصريح كثير من كتب التفسير
والحديث والفقه وما نقل عن بعض الصوفية في كتب تواريخهم لم يثبت عنهم وان ثبت فلا
عبرة بقولهم لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم في الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله في الاجماع
فلا يعتد به ايضاً في هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا يلام
عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم لا سيما اذا
ثبت النكير عن بعض اكابرهم ويحتاج الى هذا الكلام اذا سلم ان سجود الملائكة لآدم وسجود
اخوة يوسف وابيه له كان سجوداً حقيقياً وكان تحية لهما والحال انه مختلف فيه فقال بعضهم
لم يكن سجوداً حقيقياً بل هو كناية عن التعظيم وقال بعضهم كان آدم ويوسف بمنزلة
الكعبة لنا فاللام بمعنى الى وقال بعضهم اللام للسبب اي كانت السجدة لله تعالى شكراً
على ما انعم الله عليهم بسببهم لاجل يوسف وآدم على نبينا وعليهما السلام واذا جاء
الاحتمال بطل الاستدلال ومع لا يحتاج الى اثبات النسخ ويثبت الحرمة بخبر الواحد
ايضاً ونقول ايضاً ان الآية وان كانت قطعي الثبوت ولكنها ظني الدلالة فلا بعد في نسخها
حديث ظني الثبوت قطعي الدلالة كما لا يخفى   والله اعلم بالصواب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ سجدۂ تحیۃ جو صوفیائے کرام رحمہم میں علی منہج التعظیم لا علی
سبیل العبادۃ مروج اور جسکی اباحت کے قائل ہیں جائز ہے یا نہیں قرآن شریف سے اسکی حرمت ثابت ہے
یا نہیں، امم سابقہ میں یہ سجدہ مباح تھا چنانچہ سورۂ یوسف میں موجود ہے لیکن بعدہٗ کوئی آیت اسکے نسخ میں

وارد نہیں ہوئی خبر واحد سے قرآن شریف کی آیۃ کا نسخ جائز نہیں ہے شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی کا
یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی
حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحد ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اس کا
کیا جواب ہے بعض علماء فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو اصحاب طریقت نے
اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء والمشائخ فرماتے ہیں کہ میں اباحۃ اصلیہ کی وجہ سے اسکو
منع نہیں کرتا ان سب کا جواب مع حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کس کا معتبر ہے قلمبند فرمایا جاوے بینوا توجروا

الجواب۔ وہ حدیث مشکوٰۃ باب عشرۃ النساء میں ترمذی سے بروایت ابو ہریرہ رضہ اور ابو داؤد سے بروایت قیس
بن سعد رضہ اور احمد سے بروایت معاذ بن جبل رضہ مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التحیۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا
احتمال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہے کسی وجہ سے بالذات قبیح ہے اسمیں احتمال جواز
یا احتمال استیذان صحابہ رضہ ممکن نہیں ہے پس یقیناً سجدہ تحیۃ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول
حدیث ہونا یقیناً ثابت ہو گیا رہا شبہ حدیث کے خبر واحد ہونے کا اور قرآن کے قطعی ہونے کا سو ایک جواب
تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہو گیا۔ رہا یہ شبہ بعض اہل طریقت
کے خلاف کا سو اول تو یہ امر بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف
ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کرنیوالے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل معتد بہ
کی طرف استناد ہے۔ دوسرے اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہو چکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلاف
منقول نہیں اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم میں قادح نہیں بہرحال یہ اختلاف اجماع
مذکور میں مخل نہیں ہو سکتا البتہ کرنیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کرینگے اور معذور سمجھیں گے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالۃً قطعی ہے اور اس باب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً
قطعی ہے مگر دلالۃً ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر انحناء سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ
قطعاً مراد و مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور ظنی
الثبوت قطعی الدلالۃ اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا ناسخ ہو سکتا ہے تیسرا جواب
یہ ہے کہ کتب اصول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطؤ
علی الکذب کو تجویز نہ کر سکے تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے کیونکہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ کثی

خد بھی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بنا پر حدیث مذکور میں تو اس کے قابل ہونے کی گنجایش ہے پس یہ بھی ظنی ہوئی
اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المسٰجد للّٰہ اس پر عموماً
نیز مفید اسکی ہے ورنہ احادیث بھی کافی ہیں جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات عقلاء کی شفا کیلئے یہ ہے کہ علماء کے
ذمہ اثبات بالدلیل نہیں اسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہے پس جب اسکی حرمت کتب فقہ میں
منصوص ہے تو اب اسمیں کیا کلام ہو سکتا ہے ورنہ یہ صریح ترک تقلید ہے واللہ اعلم۔ ۹ شوال المکرم ۱۳۳۲ھ

ازانیس الارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمہ مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رحمہ

(واقعہ ۶) حضرت خواجہ معین الدین رح فرماتے ہیں کہ خواجہ عثمان ہارونی کی خدمت میں حاضری ہوئی
اور فقیر نے پابوسی کیلئے زمین پر سر رکھا الخ۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہراً سجدہ ہے اور مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہے۔

حل اشکال۔ ممکن ہے کہ مجاز ہو نیاز مندی سے جیسا حضرت سعدی رحمہ کے اس شعر میں ہے ؎

خدایت ثنا گفت و تبجیل کرد [۵۱] — زمین بوس قدر تو جبریل کرد

یقینی بات ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپکے روبرو زمین بوسی نہیں کی اور اس کا قرینہ خود
انیس الارواح کی چوتھی مجلس میں خواجہ عثمان رح کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رض نے آنحضرت کی زمین بوسی کی الخ اور ظاہر ہے
کہ اس وقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہاں مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ میں
بھی سمجھ لیا جاوے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنی پر محمول ہو تب بھی اسکی کوئی دلیل نہیں کہ وہ بزرگ
مسجود ہوں ممکن ہے مسجود حق تعالیٰ ہوں اور وہ بزرگ جہت سجدہ ہوں جیسے سجدہ الی الکعبہ میں مسجود
حضرت حق ہیں اور کعبہ جہت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ لآدم میں یہی کہا ہے کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے بلکہ
جہت سجدہ تھے اور انھوں نے لام کو بمعنی الی لیا ہے اور حضرت حسان رض کے قول سے استشہاد کیا ہے الیس اول [۵۲]
من صلے لقبلتکم اور اسی پر محمول ہے بعض عشاق کا قول ہے ؎

۵۱۔ خدا تعالیٰ نے آپ کی ثنا فرمائی اور عزت افزائی کی اور جبریل نے زمین بوسی تعظیم کی۔ مترجم۔
۵۲۔ کیا وہ ایسا نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے تمھارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی ۱۲

قسم بقبلہ [۵۳] روئے تو یا رسول اللہ — رواست سجدہ بسوئے تو یا رسول اللہ

آپکے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اسمیں نص ہے لفظ تو انہیں کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصور
شیخ کے معاملہ میں حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفین میں مکتوبات جلد ثانی
مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اسکی یہ ہے کہ در ورزش [۵۴] نسبت رابطہ را نوشتہ بودند کہ بحدے استیلاء
یافتہ است کہ در صلوات آں را مسجود خود می دانند و می بینند و اگر فرضاً نفی کنند منتفی نمیگردد والی قولہ رابطہ را چرا
نفی کنند کہ او مسجود الیہ است نہ مسجود لہ چرا محاریب و مساجد را نفی نمکنند اھ باقی یہ سوال کہ سجدہ میں استقبال
قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اسمیں اس شرط کا التزام نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے
اسمیں اختلاف کی گنجایش ہے چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود میں ہے کہ حضرت ابن عمر رض کے نزدیک سجدہ
تلاوت میں وضو شرط نہیں اور ابو عبد الرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہیں اھ اور ایک شبہ
ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی میں پڑ سکتے ہیں اور نیت کا علم انکو نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ
غلبہ تواضع سے اپنے مقتدا ہونے کی طرف التفات نہیں ہوا اور اس جواب میں دوسری طرح اسکی اس فرع میں جو
حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گو یہ خدشہ ہے کہ کسی سمت کا جہت سجدہ بنانا خود
امر تعبدی ہے قیاسی نہیں اسلئے غیر کعبہ کو اس باب میں کعبہ پر قیاس نہیں کر سکتے ورنہ اسکی نظیر سلف میں
کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمت کعبہ کو جہت سجدہ بنانے کی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محاریب
کی نفی اس سے لازم نہیں آتی کیونکہ وہ ساجد کی نیت میں جہت سجدہ نہیں بلکہ جہت سجدہ کے طریق میں
واقع ہو گئے ہیں اور وقوع فی الطریق محاریب کے جہت سجدہ ہونیکو مستلزم نہیں مگر اولاً اجماع میں کلام ہے
ابو عبد الرحمن کا قول مذکور قادح اجماع ہے ثانیاً بعد تسلیم اجماع یہ خدشہ خود دقیق ہے اسلئے اگر کسی کی نظر اس تک
نہ پہونچے انکو خطاء اجتہادی میں داخل کر کے موجب معصیت نہ کہا جاوے گا گو یہ جواب باوجود اس خدشہ کے
جو ایک درجہ میں ان حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اس جواب سے اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ

۵۳۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپکی طرف جائز ہے ۱۲۔
۵۴۔ نسبت رابطہ کی ورزش کے متعلق لکھا تھا کہ اسقدر اسکا غلبہ ہوگیا ہے کہ نمازوں میں بھی مسجود معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے اور
بالفرض اسکی نفی کیجاوے تو منتفی نہیں ہوتا الی قولہ رابطہ کی کیوں نفی کرتے ہیں کیونکہ وہ مسجود الیہ ہے نہ کہ مسجود لہ اور اگر
مسجود الیہ ہونیکے لئے نفی ضرورت ہے تو محرابوں اور مسجدوں کی نفی کیوں نہیں کرتے (حالانکہ یہ چیزیں بھی
مسجود الیہ ہیں) ۱۲ مترجم۔

تحیت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید سے
ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیۃ کیا یوسف علیہ السلام کو انکے ابوین اور اخوان نے کیا
اور ہماری شریعت میں اسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نہی کی اس باب میں آئی ہے وہ خبر واحد ہے
اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسب قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی
جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہے اول سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن
میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء دوسرے اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف
علیہ السلام مسجود تھے یا جہت سجدہ تھے یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا
تعدد ہے کہ اسپر تواتر کا حکم کیا جا سکتا ہے فان الحدیث رواہ ابوداؤد والطبرانی والحاکم والبیھقی
عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ھریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی
عن سراقۃ بن مالک وصھیب وعقبۃ بن مالک وغیلان بن مسلم ورواہ ابن ابی شیبۃ عن
عائشۃ والبیھقی ایضا عن ابی ھریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی وھکذا وجدتہ فی قرطاس علقی
بخطی لم یحضر الآن من این کتبت اخلتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تحیت ہی تھا اور مسجود جہت سجدہ
نہ تھا اور وہ حدیث خبر واحد ہی ہو تب بھی جب اسکی حرمت پر اجماع ہوگیا تو حکم قطعی ہوگیا اور گو اجماع ناسخ
نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی ناسخ کے وجود کی وہ ناسخ ہمکو معلوم نہ ہو یا معلوم ہو اور ظنی ہو اہل علم کو
یہ سب مقدمات معلوم ہیں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتوی فقہاء حرام ہی ہے لیکن
یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں
پس ممکن ہے کہ ان کے نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہو اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا معلل بعلت کے ساتھ
ہو کہ حسب اندیشہ افضاء الی الشرک کا ہو اور یہاں علت منتفی ہے کیونکہ فاعلین اہل فہم تھے اسلئے نکیر نہ کیا ہو
یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انیس الارواح چوتھی مجلس میں حضرت خواجہ صاحب
سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورتوں کو کہ اپنے خاوندوں کو

لہ ۔ اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا ابوداؤد و طبرانی و حاکم و بیہقی نے اور ابوہریرہ رض سے
روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارمی نے بریدہ رض سے اور احمد نے معاذ رض سے اور طبرانی نے سراقہ ابن مالک
سے و صہیب و عقبہ بن مالک و غیلان بن مسلم نے اور عائشہ رض سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے اور نیز بیہقی
نے ابوہریرہ رض سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی ۱۲ مترجم۔

سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں
ف۔ بعد تحریر ان سطور کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان المشائخ نظام الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر سے
گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۷ رجب ۷۱۹ھ اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ جو لوگ
حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سر زمین پر رکھتے ہیں۔
حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے
لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولیٰ ۷۱۶ھ آپنے فرمایا کہ میرے
پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ
روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔
(الی قولہ خطابا لبعض المشاغبین) سو جس فرض کی فرضیت اٹھا دیجاتی ہے تو اسکا درجہ استحباب
باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام بیض اور عاشوراء کے روزے (الی قولہ) سجدہ پہلی امتوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ آیا تو وہ استحباب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہے تو مباح ہے اور
امر مباح پر نفی و منع کہیں آیا نہیں۔

(۳) از درر نظامی باب ۱۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رحمہ
انہیں مضمون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سر زمین پر رکھتے ہیں میں انکو اچھا نہیں
نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آئے ہیں لہذا منع بھی نہیں کر سکتا کیونکہ
منع کرنے سے یا تجہیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال میں یہ کلام ہے
کہ یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب نہی وارد نہ ہوا ہو اور یہاں نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل بعلت ہو
کما مر جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیا جاتا آنکے فعل کو مأول کہا جاتے تو نہ تجہیل
نہ تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ امور مستفاد ہوتے ہیں۔

اول۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب کے اسکو اس لئے منافی نہیں کہ شاید
یہ تقریر علی سبیل التنزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جاوے تو پھر یہ جواب ہے لیکن اس کا تنزل محمول

کرنا ظاہر کے خلاف ہے۔

(دوم) حضرت اسکو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو ان شائع کے ساتھ صورۃً مزاحمت سمجھکر خلاف ادب سمجھتے تھے۔

(سوم) غلبۂ وجد کے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف ان حضرات کا ذہن عالی ملتفت نہیں ہوا اب اسپر یہ تفریع لازم ہوگی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال بھی نہ ہو اور اس استدلال کا جواب بھی اسکو معلوم ہوگیا ہو جیسا میں نے درمیان درمیان ظاہر کردیا ہو تو وہ شخص معذور نہ ہوگا خصوصاً جبکہ حال اسکا ترفع وجاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا نہایت مشکل ہے واللہ یعلم ما تبدون وما کنتم تکتمون۔

دسویں حکمت عمل مصلی بقول غیر مصلی و تحقیق حدیث ذوالیدین

سوال۔ صلوۃ مغرب میں امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیرنے میں اسکو شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھی ہیں مگر عدم تیقن اور اس شبہ کی موجودگی کے باعث توجہ نہ کی سلام پھیرنے کے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئیں مقتدی کے اس قول سے اسکا شبہ راجح ہوا اور امام فوراً کھڑا ہو گیا سب مقتدی بھی کھڑے ہوگئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سہو کرلیا نماز ہوئی یا نہیں اگر ہوئی تو اس مقتدی متکلم کی بھی ہوئی یا نہیں اسی میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کلام عند الاحناف مطلق مفسد صلوۃ ہے خواہ لاصلاح الصلوۃ ہو یا نہیں۔ ذوالیدین کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے۔

الجواب۔ اس قسم کی جزئیات میں فروع مختلف لکھی ہیں کما یظہر من مطالعۃ الدر المختار و رد المحتار صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۲۳ لیکن اس باب میں طحطاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے جس سے سب فروع بھی متفق ہوجاتی ہیں۔ شامی نے صفحہ ۵۹۶ میں اس طرح نقل کیا ہے وقال لو قیل بالتفصیل بین کونہ امتثل امر الشارع فلا تفسد وبین کونہ امتثل امر الداخل مراعاۃ لخاطرہ من غیر نظر لامر الشارع فتفسد لکان حسنا اھ پس جب امام کا شبہ راجح ہوگیا تو امر شارع کے سبب وہ کھڑا ہوا ہے پس اسلئے اسکی اور مقتدیوں کی سب کی نماز ہوگئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اسکی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہوگئی جیسا حنفیہ کا مذہب مشہور اور متون میں مذکور ہے اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسلم میں یہ تین حدیثیں نہی عن الکلام میں وارد ہیں ایک معاویہ بن حکم السلمی کی جسمیں ارشاد ہے

ان ھذہ الصلوۃ لا تصلح فیھا شیء من کلام الناس قلت عموم شیء لکونہ نکرۃ وقعت فی حیز النفی یشمل کل کلام بای وجہ کان عامدا او ناسیا او لاصلاح الصلوۃ۔ دوسری حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی نجاشی کے پاس سے آنیکے وقت فقلت یا رسول اللہ کنا نسلم علیک فی الصلوۃ قال ان فی الصلوۃ شغلا تیسری زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نتکلم فی الصلوۃ الی قولہ فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام قلت اطلاق الکلام فی الحدیث الاخیر وکذا کونہ منافیا الشغل الصلوۃ فی الذی قبلہ یعم کل کلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتمال علی النہی کے حدیث ذوالیدین سے ظاہراً معارض ہیں اب مسلک مشہور علمائے حنفیہ کا یہ ہے کہ قصۂ ذی الیدین کو نہی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصۂ ذی الیدین کو منسوخ اور نہی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے ہیں اسپر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الحبشہ ابتدا میں ہوا ہے اور قصۂ ذی الیدین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ موجود تھے اور ان کا اسلام بعد خیبر کے ہوا ہے پس حدیث نہی کی مقدم ہوا اور حدیث ذی الیدین کی موخر پس نسخ صحیح نہیں۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابوہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں اور سند منع یہ ہے کہ ذوالیدین جو بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر خیبر سے بہت پہلے ہے تو ابوہریرہ رضی اس قصہ میں کس طرح موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابوہریرہ رضی کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ حدیث نہی عن الکلام سے مقدم ہوا اور منسوخ ہو باقی ابوہریرہ رضی کا یہ قول کہ بینما انا اصلی یا صلی بنا یا صلی لنا محمول ہے معنی صلی بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اسپر یہ شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم سے وقوع تقدم لازم نہیں آتا جواب یہ ہے کہ مبیح اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مبیح کو مقدم رکھکر منسوخ کہا جاتا ہے مختصر کلام ہو چکا نہیں سے پیش کیا جاتا ہے اور اس احقر کا مسلک ان سب وجوہ سے قطع نظر کرکے یہ ہے کہ آپکا کلام فرمانا خصوصیات میں سے ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رضی کا کلام مع الرسول مفسد صلوۃ نہیں جیسا بعض علماء نے اس حدیث میں لکھا ہے کہ آپنے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپنے یہ آیت یاد دلائی استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم الآیۃ یا کلام بالایجاب ہو جیسا ابوداؤد میں ہے اور مقولا ای نعم عدم فساد بالکلام مع الرسول یا درایہ کو نووی نے شرح مسلم صفحہ ۲۱۴ میں نقل کیا ہے واللہ اعلم۔

گیارہویں حکمت ثبوت تشہدین در سجدہ سہو از حدیث

سوال۔ ایک صاحب اثر سہو کا سجدہ بلا تشہد کرتے ہیں اور تشہد کا ثبوت حدیث صحیح صریح سے مانگتے ہیں

الجواب۔ فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین متفق علیہ وایضاً فی المتفق علیہ من ما حتی اذا قضی الصلوۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وھو جالس فسجد سجدتین وفی حدیث الترمذی عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسھی فسجد سجدتین ثم تشھد ثم سلم کذا فی المشکوۃ۔ حدیث اول میں فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سہو ثابت ہے کیونکہ بدون تشہد کے صلوۃ ناقص ہے اسی طرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار سلام کا نہیں ہو سکتا اور حدیث ثالث سے تشہد بعد سجدہ سہو ثابت ہے پس مجموعہ سے ثابت ہو گیا فقط واللہ اعلم۔ یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

بارہویں حکمت تفسیر سورۂ صغیرہ کہ فصل بہ آں مکروہ است

سوال۔ نماز میں دو سورتیں اس طور پڑھنا کہ درمیان میں ایک سورت چھوٹ جائے بسلسلہ اول میں سورہ فتح یعنی اذا جاء دوسری میں سورہ اخلاص پڑھنا کیسا ہے۔

الجواب۔ اگر درمیان میں بڑی سورت چھوٹ جاوے جس میں دو رکعت ہو سکیں جائز ہے چھوٹی ناجائز۔ واللہ اعلم۔ ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

تیرہویں حکمت در اثنا خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن،

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ خطبہ جمعہ میں قرآن شریف و احادیث کی عبارت پڑھ کے

عہ۔ پھر حدیث ملا جس میں ابو داؤد و نسائی کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گذری جس میں مجموعہ تشہد میں صاف موجود ہے عن عبداللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوۃ فشککت فی ثلث او اربع واکثر ظنک علی اربع تشھدت ثم سجدت سجدتین وانت جالس قبل ان تسلم ثم تشھدت ایضاً ثم تسلم ۱۳ منہ

عہ۔ میں نے یاد سے لکھا تھا مگر پھر کوئی روایت اسکی مانع نہیں ملی تتبع سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک بیچ میں چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ دو سورت پہلے سے بڑی ہو کہ اسکے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت سے بڑی نہ ہو جیسا اذا جاء کے بعد سورۂ تبت پڑھنے میں بھی لازم آتا ہے کذا فی رد المختار فصل القرأۃ۔

اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے اب تک امت میں بھی تعامل و توارث رہا کہ خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفار کرنا چاہیے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت مناسب وقت کسی واقعہ درپیش شدہ میں کرے جائز ہے بکرہ للخطیب ان یتکلم فی حال الخطبۃ الا ان یکون امرا بمعروف کذا فی فتح القدیر عالمگیری صفحہ ۱۴۵ ج ۱ و بعد رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولھما وعلیہ الاعتماد فی الخطبۃ والتشھد علی ھذا الاختلاف ۱۲ ھدایہ اقول فلما ثبت الرجوع عنہ فی القراءۃ بالفارسیۃ ثبت فی الخطبۃ بھا فقط واللہ اعلم

چودھویں حکمت اقتداء غیر الثغ بالثغ وغیر مشاق

تحقیق فقہی مہم۔ فی الدر ولا غیر الالثغ بہ ای بالالثغ علی الاصح کما فی البحر عن الحلبی وابن الشحنۃ انہ بعد بذل جھدہ دائماً حتما کالامی فلا یؤم الا مثلہ الی ان قال ھذا ھو الصحیح المختار فی حکم الالثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اھ (صفحہ ۴۰۰ و صفحہ ۴۰۱ ج ۱ مع الشامی) وفی رد المحتار تحت قولہ علی الاصح ای خلافاً لما فی الخلاصۃ عن الفضلی من انھا جائزۃ لان ما یقولہ صار لغۃ لہ ومثلہ فی التاترخانیۃ وفی الظھیریۃ وامامۃ الالثغ لغیرہ تجوز وقیل لا ونحوہ فی الخانیۃ عن الفضلی وظاھرہ اعتماد ھم الصحۃ وکذا اعتمدھا صاحب الحلیۃ قال لما اطلقہ غیر واحد من المشائخ من انہ ینبغی لہ ان لا یؤم غیرہ ولما فی خزانۃ الاکمل وتکرہ امامۃ الفافاء لکن الاحوط عدم الصحۃ اھ (صفحہ ۴۰۱ ج ۱) ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے

(۱) الثغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہے بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہو۔

(۲) الثغ صرف وہی نہیں جسمیں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی وابن شحنہ نے اسپر قول جہد وا کیا ہے اور وجوب جہد فرع ہے قدرت کی پس الثغ سے مراد وہ الثغ ہے جو اس وقت حالت موجودہ میں صحیح پڑھنے پر قادر نہیں (۳) جو شخص الثغ نہ ہو لیکن اس وقت کسی حرف کے صحیح تلفظ پر قادر نہ ہو وہ بھی بحکم الثغ ہے پس جو حکم صحیح مختار قول یہ ہے کہ الثغ کی امامت غیر الثغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح خوان کی اقتدا ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حروف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اس وقت ضرورت کی وجہ سے امام فضلی کے قول

فتویٰ دینے کو جی چاہتا ہو خصوصاً حرف ضاد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قرار تک اسکو غلط پڑھتے ہیں لہذا قاری کی اقتدا غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالت موجودگی تصحیح حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایت عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکم الثغ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھنے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رج ۱۳۴۲ھ

پندرھویں ۱۵ حکمت اشتراط تملیک در ثمن چرم اضحیہ

سوال چرم قربانی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور بصورت جواز متولی کو مدرسہ کی ضرورت کیواسطے چرم کو بیچکر کتابیں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں بعض جائز بعض مصرف کیلئے تو مدارس میں دینا درست ہے اور متولی وکیل ہے مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہو متولی کو بھی درست ہو جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جاوے جیسے کتابوں کی جلدیں یا ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر مل سکے ایسی چیز بدل لے جو باقی رہکر کام آسکے جیسے فرش کتاب ولباس امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بعوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اسوقت بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیکاً دیدے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں سو ان داموں سے کتابیں یا فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کرنے سے کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اس کمی کا اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جاوے فی الدر المختار ویتصدق بجلدها او یعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو او یبدله بما ینتفع به باقیا کما مر لا بمستهلك کخل ولحم ونحوه کدراهم فان بیع اللحم او الجلد به ای بمستهلك او بدراهم تصدق بثمنه اھ وفی رد المحتار کما مر ای فی اضحیة الصغیر وقال فی اضحیة الصغیر وما بقی یبدل بما ینتفع الصغیر بعینه کثوب وخف وفی رد المحتار ثم انه لا یجوز بیعه بدراهم ثم یشتری بها ما ذکره ویفیده ما نذکره عن البدائع وفی رد المحتار قبیل باب الرجوع فی الهبة والصدقة کالهبة وقال فی الدر المختار فی بدء کتاب الهبة هی تملیك العین مجانا اھ قلت فاذا اشتراط التملیك فی الصدقة فحیث ما وقع التصدق

یجب فیه التملیك فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۵ رجادی الاولیٰ ۱۳۴۳ھ

سولھویں ۱۶ حکمت حلت زکوٰۃ بجائے ابن السبیل له مال لا معه

سوال - اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوٰۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وهو کل من له مال لا معه در مختار وفی الشامی عن الفتح ولا یحل له ان یاخذ اکثر من حاجته اھ بعض فقہا نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوٰۃ جائز کہا ہے کما فی الدر المختار ان طالب العلم یجوز له اخذ الزکوٰۃ ولو غنیا الخ وہ غیر معتمد ہے کما فی الطحطاوی وهذا الفرع مخالف لاطلاقهم الحرمة فی الغنی ولم یعتمده احد اھ پس قول مرجوح پر افتا باطل ہے کما بین فی رسم المفتی واللہ اعلم ۲۹ محرم

سترھویں ۱۷ حکمت ادائے زکوٰۃ بذریعہ منی آرڈر

سوال منی آرڈر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوٰۃ بھیجنے سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں، وجہ شک یہ ہے فقہا نے تو یہ تصریح کی ہے کہ کافر کو وکیل بنانا ادائے زکوٰۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ڈاکخانہ صرف وکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر مدیون ہو گیا یوں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوٰۃ دیتے ہیں لہذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہوا ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں، دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوٰۃ جائز ہوگی یا نہ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے۔

الجواب فی الدر المختار مسائل متفرقة من کتاب الهبة تملیك الدین ممن لیس علیه الدین باطل الا فی ثلث حوالة او وصیة واذا سلطه ای سلط المملك غیر المدیون علی قبضه ای الدین فیصح حینئذ ومنه ما لو وهبت من ابنها ما علی ابیه فالمعتمد الصحة للتسلیط.

اس جزئیہ ومنه ما لو وهبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورۃ تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہے ورنہ صحت کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحت ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحت کے کوئی معنی

نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہے گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لعدم تمام العقد کما لو قال وھبت ولم یقل الآخر قبلت یصح رجوعہ ومع ذلک ھو تملیک ویصح نیۃ الزکوٰۃ عندہ وان لم ینو وقت قبول الموھوب لہ پس جب تسلیط تملیک ہوا اور تملیک کے وقت نیت ادائے زکوٰۃ کافی ہے اور منی آرڈر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہے لہٰذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیت کافی ہے اب دونوں وجہ شک کی جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزکی کی تسلیط سے کما ذکر مفصلاً فقط واللہ اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۱ھ

اٹھارویں[۱۸] حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال - خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب للعمل ہے یا نہیں بسند صحیح ارشاد فرمایئے۔

الجواب - تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ و طبل وغیرہ کو زیادہ مشابہ ہے اور خط امور لازمہ میں باستثنا مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجت نہیں اور امور غیر لازمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جاوے حجت ہے ورنہ نہیں ہے اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونے کے محض اخبار ہے بلا اشتراط شہادۃ اسلام ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر لازمہ سے ہے۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جس کا اعتبار ہو مانع نہ ہو مثل ابلطلق کے صحو میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعاوی المذکورۃ ھذہ فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار الحرب حیث لا یحتاج الی بینۃ لانہ لیس بملزم وفی رد المحتار قولہ لانہ لیس بملزم لان لہ ان لا یعطیھم الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یجب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل ولا بد لہ من الحجۃ وھی البینۃ فتح ج۴ ص۲۷۷ مطبوعہ مصر فی رد المحتار وذکر فی الکفایۃ اخر الکتاب عن الشامل ان الصحیح مثل الاخرس فاذا کان مستبینا مرسوما وثبت ذلک باقرارہ او ببینۃ فھو کالخطاب

ج۴ ص۳۴۶ وفی رد المحتار وقدمنا اول القضاء استظھار کون علۃ العمل بما لہ رسوم فی دواوین القضاۃ الماضین ھو الضرورۃ وھھنا کذلک فانہ یتعذر اقامۃ البینۃ علی ما یکتب السلطان من البراءات لاصحاب الوظائف ونحوھم وبعد اسطر عد بیاقۃ وان ابن الشحنۃ وابن وھبان جزما بالعمل بدفتر الصراف ونحوہ لعلۃ امن التزویر کما جزم بہ البزازی والسرخسی وقاضیخان قال ان ھذہ العلۃ فی البراءات السلطانیۃ اولی کما یعرفہ من شاھد احوال ھا الیھا حین نقلھا وفی رد المحتار قال البیری المراد من قولہ لا یعتمد ای لا یقضی القاضی بذلک عند المنازعۃ لان الخط مما یزور ویفتعل کما فی مختصر الظھیریۃ وبعد اسطر قال الشیخ ابو العباس یجوز الرجوع فی الحکم الی دواوین من کان قبلہ من الامناء ای لان سجل القاضی لا یزور عادۃ حیث کان محفوظا عند الامناء بخلاف ما کان بید الخصم اھ وبعد اسطر وصرح ایضا فی الاسعاف وغیرہ بان العمل بما فی دواوین القضاۃ استحسان فالظاھر وجہ الا قضاء ضرورۃ احیاء الاوقاف ونحوھا عند تقادم الزمان بخلاف السجل الجدید لامکان الوقوف علی حقیقۃ ما فیہ باقرار الخصم او البینۃ فلذا لا یعتمد علیہ اھ ج۴ ص۳۴۶ وفی الھدایۃ کتاب الشھادۃ ثم التزکیۃ فی السر ان یبعث المستورۃ الی المعدل فیھا النسب والحلی والمصلی ویردھا المعدل وکل ذلک فی السر کیلا یظھر فیخدع او یقصد وفیھا بعد اسطر واذا کان رسول القاضی الذی یسئل عن الشھود واحد اجاز الی قولہ ولھما انہ لیس فی معنی الشھادۃ الی قولہ المستورۃ اسم للرقعۃ التی یکتبھا القاضی ویبعثھا سرا بید الامین الی المزکی وسمیت بذلک لانھا تستر عن نظر العوام کفایۃ وفی رد المحتار یتسحر بقول عدل وکذا الضرب بالطبول اھ وبعد اسطر لا یجوز اذ المرتیصد قہ ولا بقول المستور مطلقا ولا بسماع الطبل والمدفع الحادث فی زماننا الاحتمال کونہ لغیرہ ولان الغالب کون الضارب غیر عدل فلا بد حینئذ من التحری فیجوز لان ظاھر مذھب اصحابنا جواز الافطار بالتحری وبعد اسطر وقد یقال ان المدفع فی زماننا یفید غلبۃ الظن وان کان ضاربہ فاسقا لان العادۃ ان الموقت یذھب الی دار الحکم اخر النھار فیعین لہ وقت ضربہ ویعینہ ایضا للوزیر وغیرہ واذا ضرب

بکون ذلک بمراقبة الوزیر واعوانه للوقت المعین فیغلب علی الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الافساد ص ۱۲۹ و ص ۱۵۰ ج ۲ وفی رد المحتار وکون المدعو والکاتب من یقوی شبهة التزویر وبعد اسطر وقلما یشتبه الخط من کل وجه الخ ص ۹۹ ج ۴ وفی الدر المختار ولو کانوا ببلدة لا حاکم فیها صاموا بقول ثقة وافطروا باخبار عدلین مع العلة للضرورة وبعد اسطر وقیل بلا علة جمع عظیم الخ واللّٰہ اعلم۔ ۲ شوال ۱۳۲۱ھ

انیسویں حکمت [۱۹] برگ تنبول یافتن صائم در دہن وقت صبح

سوال۔ بہت سے لوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کھا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غرارہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سو گئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ماش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دو پتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کلی غرارہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جس کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس نے اگر افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور جس کا روزہ صحیح ہوگا اگر اس نے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اس پر کفارہ ہے یا قضا۔

الجواب۔ اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہے کہ نکل گیا اور یہی کہا جاویگا کہ بعد صبح کے نکلا ہے لان الحادث یضاف الی اقرب الاوقات علی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب ہے کہ اس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکماء و اطباء جہل السوس وغیرہ منہ میں ڈالکر سونے کو بتلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب حصول ثابت ہو گیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے او ضرب نائما در مختار فی موجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھوک دیا اور غرغرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے میں نکل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو مفسد نہیں ولو اکل لحما بین اسنانه فان کان قلیلا لم یفطر وان کان کثیرا یفطر والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قلیل ہدایہ اور افطار صحیح الصوم و فاسد الصوم کا گذر چکا فتذکر البتہ باوجود

ف۔ صرف اس جزو میں قدرے شبہ ہے دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے ۱۲ منہ

صحت صوم کے افطار کر ڈالا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہیں لان ظنه لیس مستندا الی دلیل شرعی واللّٰہ اعلم ۱۳۰۲ھ

بیسویں حکمت [۲۰] اخذ زکوٰۃ کسے کہ منافع اراضیش لائم از حاجت نباشد

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل و عیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اس پر حج واجب ہے۔

الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۴ جلد ثانی وفی التتارخانیة عن الصغری له دار یسکنها ولکن تزید علی حاجته بان لا یسکن الکل یحل له اخذ الصدقة فی الصحیح وفیها سئل محمد عمن له ارض یزرعها او حانوت یستغلها او دار غلتها ثلثة الاف ولا تکفی لنفقته ونفقة عیاله یحل له اخذ الزکوٰة وان کانت قیمتها تبلغ الوفا وعلیه الفتوی وعندهما لا یحل اھ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۲۳ھ

اکیسویں حکمت [۲۱] عدت نومسلمہ بعد از اسلام

سوال۔ سوال ہندہ برہمنی مسلمان ہوگئی …… خان اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندو عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

الجواب۔ اگر اس کو حیض آتا ہے تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گذرنے کے بعد اول کا نکاح اس سے ٹوٹیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار ولو اسلم احدهما ثمه لم تبن حتی تحیض ثلثا او تمضی ثلثة اشهر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار وهل تجب العدة بعد مضی هذه المدة الخ واللّٰہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۲۳ھ

بائیسویں حکمت [۲۲] حکم مسمریزم

سوال۔ مسمریزم ایک علم ہے جسمیں صرف لفکر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کیجاتی ہے جس سے اہل تصوف مثلاً وحدة الوجود و کشف القبور و سلب الامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے کرتے ہیں اور

اُس سے علاوہ ان کے اور اور باتیں بھی حاصل ہوتی ہیں مثلاً کسی کو بذریعہ نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوشیدہ اسرار پوچھنا غیر مواضع کا جو نظر سے غائب ہیں حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکماء اشراقیین کیا کرتے تھے اسکا حاصل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہیں ہے۔

الجواب۔ تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اسکی حقیقت ہے اصلاح ظاہر و باطن بس مقاصد اسکے اعمال قالبیہ و قلبیہ ہیں اور غایت اسکی قرب و رضاء حق ہے اور یکسوئی اسکا مقدمہ ہے جبکہ مقصود مذکور اُسپر مرتب ہو اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اسکے عوارض و آثار غیر لازمہ سے ہیں اور مکاشفات کو تو مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اس سے کوئی مس نہیں ریاضت پر اسکا ترتب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اسمیں شریک ہیں اور مسمریزم میں کل تین چیزیں ہیں یعنی مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سو اول تو اسمیں مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو عاملوں کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلا دیا جائے اور پھر کوئی شخص جدا جدا مجلس میں اُس واقعہ کی نسبت عاملوں سے دریافت کرے تو وہ دونوں اپنے قواعد طریق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اسکا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ احیاناً انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہ ہونا اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمہ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اُس پر مرتب ہو اور جب مسمریزم میں یہ نتیجہ نہیں تو مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اسکو ذرا تعلق نہیں اب رہا اس سے قطع نظر کر کے اُس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ مشاہدہ سے اسپر مفاسد کثیرہ کا ترتب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء و اولیاء کے کمالات کو اسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی توہم اس سوال کا منشاء بھی ہوا ہے یا اُن کے ساتھ ہمسری و زعم مساواۃ و مماثلت کا کرنا اور عامل میں عجب پیدا ہو جانا بعض اسرار کا تجسس حرام ہے اُن پر مطلع ہونے کی کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ و اقرار و مشاہدہ کے یقین کر لینا اس بنا پر کسی پر چوری وغیرہ کے سوء ظن کو پختہ کر لینا بعض اغراض غیر مباحہ میں تصرف سے کام لینا یا خود اگر مفاسد سے بچ سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عامل کا موجب افتتان و ضلال ہو جانا وغیر ذلک من المفاسد العدیدۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گو بالذات و بعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض و مفاسد مذکورہ

کے کہ عادۃً اسکے لوازم میں سے ہیں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہو کر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول و فقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۷ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیئیسویں۲۳ حکمت خریدن جائداد بنام شخصے دیگر

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمرو کے نام کسی مصلحت سے بعوض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زماننا اکثر رائج اور عرف میں بنام ہم زیادہ مشہور ہے تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہو گی یا عمرو کی اور پھر بھی زید کو اسمیں تصرفات مالکانہ مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا جواز ہے یا نہیں۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب و قبول ہے جسکے درمیان ایجاب و قبول ہوا مبیع اسی کی ملک ہو گی پس زید نے اگرچہ مصلحت اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہو گی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے ظاہر بیع کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب و قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب و قبول تک نہیں ہوا اور نہ اسکے ہاتھ بائع کا بیچنے کا قصد ہے نہ اسکا مشتری کا خریدنے کا قصد ہے اسکی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدر المختار وبیع التلجئة وهو ان یظهرا عقدا وهما لا یریدانه ملجأ الیه لخوف عدو وهو لیس ببیع فی الحقیقة بل کالهزل اه پس مشتری ہی کی ملک ہو گی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہوں گے تاوقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمرو کی ملک ہو جاوے نہ پایا جائے ہاں بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس شراء سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنائے جاویں نفس اتخاذ سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصة وفیها اتخذ لولده او لتلمیذه ثیابا ثم اراد دفعها لغیره لیس له ذلک ما لم یبین وقت الاتخاذ انها عاریة انتهی۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کہ موجب ملک ہے بلکہ اس وجہ سے کہ قرائن دال ہیں ہبہ پر اور ہبہ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالۃً ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کرے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما مر اور یہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اُسکی ملک نہ ہوں گے فی رد المحتار تحت قوله لولده ای الصغیر واما الکبیر فلا بد من التسلیم کما فی جامع الفتاوی انتهی۔ اور زمین وغیرہ خریدنے میں جب قرائن عدم ہبہ پر دال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیعاً نہ ہبۃً کسی طرح بیٹے کی ملک

نہیں خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ واللہ اعلم۔

وانما اطلنا الکلام فی ھذا المقام لانہ من مطارح الاعلام تکلم من اقدام فیہ زلت وکم من افہام فیہ ضلت واللہ ولی العصمۃ۔

چوبیسویں[۲۴] حکمت تحقیق وصیت نامہ مشتہرہ از مجاور مدینہ

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ عبداللہ خادم ومجاور روضہ مطہرہ کو ارشاد ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے مستفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بنا برعلی الشہرۃ چھوڑ دیا گیا

الجواب۔ ایسا وصیت نامہ بہت دفعہ شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہے اول تو یہ تعجب ہے کہ ایک شخص اتنی بڑی عمر پائے۔ دوسرے یہ تعجب ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور بلکوں کے بزرگوں و ولیوں کو یہ دولت زیارت اور ہم کلامی کی نصیب نہو تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ میں اسکی زیادہ شہرت ہونا چاہئے تھی حالانکہ وہاں کے آنے جانیوالوں یا خطوط سے ان امور کا نام ونشان بھی معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار قاعدہ سے نہیں ہو سکتا ورنہ جو جسکے جی میں آئے مشہور کر دیا کرے۔ شرع میں حکم ہے کہ جو بات ہو خوب تحقیق کے بعد اسکو سچ سمجھو علاوہ اسکے اسمیں بعض مضامین ایسے ہیں جو شرع اور عقل کے خلاف ہیں مثلاً ستر لاکھ لوگ مریں اور ان میں ستر آدمی صرف مسلمان ہوں اول تو خدا تعالی کی رحمت غالب ہے اس کے غضب پر۔ دوسرے ہم خود دیکھتے ہیں کہ زیادہ مسلمان توبہ کرتے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہیں جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجائش کہاں ہے اسی طرح اسمیں لکھا ہے کہ تارک الصلوۃ کے جنازہ کی نماز نہ پڑھیں۔ یہ حکم صاف حدیث کے خلاف ہے صلوا علی کل بر وفاجر یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط ہونے کا اسی طرح جن چیزوں کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تخصیص خریت کی شہدائے کربلا کے واسطے اور کچھ حضرت خاتون جنت کیواسطے اور ملیدہ حضرت غوث اعظم کیواسطے اسی طرح آجکل کا سا مولود شریف ان سب چیزوں کی اسمیں ترغیب ہے یہ سب باتیں اسمیں عقل اور شرع کے خلاف ہیں اسلئے وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے محدثین نے اس سے ہلکے قرینوں پر حدیث کو موضوع کہدیا ہے اور موضوع کی اشاعت وروایت لفظاً اور اجماعاً حرام ہے بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھیں البتہ جو باتیں قرآن وحدیث اور دین کی

میں لکھی ہیں اُسکے موافق نیک راہ پر چلیں اور بری راہ سے بچیں اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا۔ ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

پچیسویں[۲۵] حکمت تعدد او آدم

سوال۔ در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علمائے نصاریٰ بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی اللہ چہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد دوبار ہماں جواب داد بار سوم سوال کرد وہماں جواب یافت وصاحب تاریخ خواجگی می نویسد کہ شخصے از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام احوال پیدایش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی اللہ کہ جد من وتست می پرسی یا از آدم دیگر آں شخص متعجب شد وعرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی اللہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی اللہ آدم صد ویکم است وقبل از وے یکصد آدم گذشتہ اند کہا اولاد واحفاد ہر یکے از انہا دنیا ماندند ہم در تاریخ جبر مسطور است کہ روزے موسیٰ علیہ السلام از مدت خلقت آسمان وزمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلاں وادی چاہ ہست خود بر سر آں چاہ برساں وسنگ ریزہ دراں بیندازتا حقیقت حال بر تو ہویدا شود موسیٰ علیہ السلام بر سر آں چاہ رفت وسنگ ریزہ دراں انداخت از اندروں چاہ آواز سے برآمد کہ کیست بر لب چاہ فرمود کہ منم موسیٰ بن فلاں وفلاں تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی اللہ علیہ السلام شمرد دیگر باز آواز آمد کہ ہر زمانے شخصے بہمیں نام ونسب بر سر ایں چاہ آمدہ وسنگے دریں چاہ انداختہ تا آنکہ نصف چاہ پر شد واللہ اعلم حاصل آنکہ ایں ہر مضمون مذکور سوائے کتب مسطورہ از دیگر کتبہائے معتبر سیر یا آنکہ ذخیرہ بثبوت می رسد یا چہ خلاف احوال ایں بجواب

الجواب۔ ایں چنیں مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجدد الف ثانی در مکتوب پنجاہ وہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند وہو ہذا۔ نوشتہ بودند کہ شیخ محی الدین العربی قدس سرہ در فتوحات مکیہ حدیثے نقل می کنند کہ آں سرور فرمودہ علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم وحکایتے می آرد کہ بعضے مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ بعض چنیں ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ من ایشاں را نمی شناسم ودو شاعر طواف ایشاں دو بیت عربی خواندند کہ یکے از آں دو بیت اینست ؎

لقد طفنا کما طفتم سنینا بھذا البیت طرا اجمعینا

چوں ازیں بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا ابدال عالم مثال اند ومقارن ایں خطور یکے از اینہا بجانب من نگاہ

کرد و فرمود کہ من از جملہ اجداد توام من پرسیدم کہ چند سال است از فوت تو فرمود کہ از فوت من زیادہ از چہل ہزار سال
می از روئے تعجب گفتم کہ از ابتدائے خلقت آدم ابی البشر علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام تا ایں دم ہفت
ہزار سال تمام نشدہ است فرمود تو از کدام آدم میگوئی ایں آدم ست کہ در اول دورہ ہفت ہزار سال
خلق شدہ است شیخ فرمود دریں وقت آں حدیث نبوی علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ سابق تحریر یافتہ
است بخاطر گذشت کہ مؤید ایں قول است مخدوما مکرما دریں مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ بریں فقیر ظاہر
گشتہ است کہ ایں ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجود
شان در عالم مثال بودہ است نہ در عالم شہادۃ ہمیں حضرت آدم ست کہ در عالم شہادت موجود گشتہ
است و در زمین خلافت یافتہ و مسجود ملائکہ شدہ صلوات اللہ تعالیٰ وتسلیماتہ ...... علی نبینا وعلیہم اجمعین
غایت مافی الباب آدم چوں بصفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف
بسیار دارد پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے از صفات یا لطیفۂ از لطائف اعلے
بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ وکار
و بار آدم منتظر از وے بوقوع آمدہ حتی کہ توالد و تناسل کہ مناسب عالم مثال است نیز بظہور پیوستہ و کمالات
صوری و معنوی مناسب آں عالم نیز یافتہ و شایاں عذاب و ثواب گشتہ بلکہ در حق او قائم شدہ بہشتی بہشت
و دوزخی بدوزخ رفتہ بعد ازاں در وقتے از اوقات بمشیت اللہ سبحانہ صفتے یا لطیفۂ دیگر از صفات و لطائف
او علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام در جہاں عالم بمنصہ ظہور آمدہ و کار و بارے کہ از ظہور اول بوجود آمدہ بود از
ظہور ثانی نیز بوجود آمدہ چوں آں دورہ نیز تمام شدہ ظہور ثالث از اں صفات و لطائف او علی نبینا وعلیہ
الصلوٰۃ والسلام بحصول پیوستہ و چوں آں ظہور نیز دورہ خود را تمام کردہ ظہور رابع بہ ثبوت پیوستہ
الی ماشاء اللہ تعالیٰ و چوں دوار ظہورات مثالیہ و کہ تعلقات بہ صفات و لطائف داشت تمام گشتہ آخر الامر
آں نسخۂ جامعہ در عالم شہادت بایجاد خداوندی جل سلطانہ بوجود آمدہ و بفضل خداوندی جل سلطانہ معزز و مکرم گشتہ
اگر صد ہزار آدم باشند ہمہ اجزاء ہمیں آدم اند و دست و پائے او نیند و مبادی و مقدمات وجود او نیند انتہی مختصرا
وتمام او در مکتوب بست و ششم شمار فلیرجع الیہ واللہ اعلم ۔ ۲۳ جمادی الثانیہ سنہ ۱۳[illegible]ھ

۲۶ چھبیسویں حکمت مسائل طاعون

سوال ۔ رسالہ مرسلہ خدمت الطاعون میں صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتوی مندرج ہے جسکی شرح

رسالہ مرسلہ خدمت اعاذۃ الناس میں صفحہ ۴ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۴۴ تک بیان کیگئی ہے
آیا اس زمانہ حیلہ جوئی میں زید کو اس قسم کا فتوی لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا توجروا۔

الجواب میں نے دونوں رسالے مع انکے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مؤیدات زائدہ سے قطع نظر کر کے
اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف یا خرطہ تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعاذہ کے
صفحہ ۳۵ میں مصرح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں ٹھہرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے سے
کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہونیکا سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے
کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اھ اور صفحہ ۷ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع ہے اھ
اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس فرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہوگا صاحب اعاذہ
کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشا یہ غرض اور اعتقاد نہ ہو جیسے مثلاً
اعاذہ اسکو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اسکو منع نہیں کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور منہی عنہ
دوسری چیز پس نفس مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت درمختار واقعہ آخر مسائل شتی
سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعیہ نہیں ہے
جسمیں اسقدر کلام کیا جائے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال ناس سے آسانی
کر کے نزاع مرتفع ہو سکتا ہے سو جہانتک استقراء صحیح سے کام لیا گیا یہی ثابت ہوا کہ اکثر میں جہل و ضعف
کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متحقق ہے الا نادرا والنادر کالمعدوم بل عسی
ان لا یکون فی زماننا الا المعصوم لہذا مقتضا انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام مختص
مرام ہے واللہ اعلم ۔ ۱۵ ذی الحجہ سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال ۔ ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور وہاں سے کثرت سے مکانوں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے
محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پر فضا میں
میں اقامت پذیر ہو گئے آیا خروج محض بایں نیت جائز ہوگا یا نہیں۔

الجواب چونکہ فنائے آبادی حکم میں آبادی کے ہے لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاویگا اسلئے صورت مسئولہ
میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علی ما ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ
لفظ ارض کما رواہ مسلم وفی بعضہا بلد کما حکاہ النووی ولما کان الحدیث یفسر بعضہ بعضا

على ان المراد بالارض هى البلدة ويؤيده ما فى الدر المختار اذا خرج من بلدة حيث قيد الحكم بالبلدة ولما ثبت كون متعلق الحكم هى البلدة وهى بجميع اجزائها محل واحد كما اعتبر فى احكام الجمعة والعيد لم يكن الخروج الى الفناء خروجا من البلدة فتفكر نعم نقل فى بعض الرسائل عن الفتاوى الكبرى لابن حجر المكى ان المراد بالارض محل الاقامة وقع به الطاعون سواء كان بلدا ام قرية ام محلة ام غيرها لا جميع الاقليم الخ لكن من العلماء الشافعية فلا يكون قوله حجة علينا لانا لم نلتزم اتباعه والله اعلم ۳۰ ذى الحجہ ۱۳۲۱ھ

شبہ متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فنا بلد میں خروج کے جواز کی دلیل حضرت نے جو لکھی ہے مطالعہ کی لیکن تھوڑی سی تشریح کیلئے اور تکلیف خدمت ہوں ۱ عبارت در مختار کے جواب میں جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اسقدر اذا خرج من البلدة الخ معلوم نہیں یہ کہاں کی عبارت ہے میں نے اپنے مظنونہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہے ۲ دوسرے یہ کہ اہل محاورات عرب بیا تو بلد قطعة من الارض عامرة کانت او غامرة دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے قال الله تعالى لما استغناه لبلد میت قال الشاعر

> وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس

اسلئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی میں بھی قدیم استعمال کے بموجب ارادہ معنی بہتر ہوگا فلا ضرورة اذا فی ادخال الفناء الغير المعمور فى حكم العمران ۳ تیسرے یہ کہ فنا کی بابت خروج للسفر و قصر صلوٰۃ کی بحث میں شامی میں ہے اما الفناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كركض الدواب ودفن الموتى والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر مجاوزته وان انفصل بغلوة او مزرعة فلا كما ياتى بخلاف الجمعة فيقوم متها فى الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر پس خروج از بلد للسفر اور جمعہ کیلئے فنا کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ مسئول عنہا میں کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل مزارع بھی داخل ہے ۴ وعلى كل حال كيف تقدير الفناء وتحديده ۵ نیز اس میں ہے بخلاف البساتين ولو متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة فما حالها فى هذه المسئلة۔

الجواب۔ سوال اول در مختار میں کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہے۔

جواب سوال دوم۔ اگر بلدہ میں تعمیم لیلی جائے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاوے گا تاکہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ قاموس میں قطعہ کے بعد متحیزہ کی قید مصرح ہے اور تعیین حدود کا مبنی عرف پر ہے سو ظاہر ہے کہ وہ معنی خاص کے اعتبار سے حقیقۃً مجموعہ اجزاء معمورہ پر اور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقۃً و لغۃً اجزاء معمورہ و غیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فنا غیر معمور تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لغۃً بلد میں داخل ہوگا سو بتقدیر ثانی تعمیم بیقدر سد عامیں مقید ہوگئی **جواب سوال سوم۔** فنا کو حکم جمعہ میں متصل و منفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر خود بتلا رہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ یہ بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصالح بلد سے ہے پس اندر باہر کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل و منفصل مزارع سب میں داخل ہوگئی اور عبارت بخلاف البساتين الخ سے بساتین کا فنا بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیہ بلد سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق و سیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے واشار الى انه يشترط مفارقة ما كان من توابع مواضع الاقامة كربض المصر وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن فانه فى حكم المصر وكذا القرى المتصلة بالربض فى الصحيح بخلاف البساتين الخ اور اسکے بعد یہ عبارت واما الفناء الخ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فنا کا ذکر ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولو احقہا معتبر ہیں اور بساتین چونکہ سکنی اور اسکے مرافق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور جمعہ میں فنا معتبر ہے اور اسمیں زیادہ عموم و وسعت ہے جیسا خود سوال میں مصرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ و ما يماثلها كالخروج المتكلم فيه میں بھی خارج ہو اور لفظ بلدہ کے محلات و منازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزارع وغیرہا کے داخل ہونے کیلئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین و مزارع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہونگی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہو سکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے فتأمل وانصف۔ واللہ اعلم

۱۱ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال - طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپروں میں قصبہ میں جاگزیں ہیں فریق ثانی بھی مرضی کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے جمعہ میں آتی تو شہر سے باہر مدفن میں آکر سنی دیدی ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ جنے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتوی منگایا ہے۔ تبدیل آب وہوا کیلئے بستی سے بزمانہ طاعون میں نکلنا درست ہے۔ ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس بھیجنے کیلئے اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفتار کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانیکی اجازت کا سوال کیا تھا کہتے ہیں کہ جواز کا فتوی مولانا نے دیا بہرکیف طالب علم کے استفتار کا خیال حضور کو ہو یا نہ ہو ان بعض فریقوں کا جو حال حکم شرعی سے ہو اور جیسا کچھ پہلے کبھی لکھا گیا تحریر فرمائیے کیونکہ ہمارے یہاں کے علماء کل اس جواز کے مخالف ہیں مجھ سے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم۔ اہل محلہ کو مبتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مردوں کی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب وہوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس اپنے محلہ کے مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں

الجواب - چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اُس سوال میں ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال میں مذکور ہیں لہذا جواب اُس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب یہ ہے (عہ) لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جس میں عقیدہ کا فساد اور فرائض و واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ محرم ۱۳۳۲ھ۔

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین ان مسائل میں (۱) طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ بیماری لگجانے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو (۲) اگر سارا مکان جو ہوں کے مرنیکے سبب سڑ جاوے اور اسمیں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو (۳) اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہو جانیکے

عہ چونکہ یہ جواب مسائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اسلئے یہاں ترک کر دیا گیا۔

سبب وحشت ہو خواہ چوروں کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں (۴) اگر بستی کے خالی ہو جانیکے سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ملتے ہوں اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت میں دوسری بستی میں یا جہاں حوائج پورے ملتے ہوں چلا جانا جائز ہے یا نہیں (۵) مرض طاعون یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اُسکے لئے تبدل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہیں (۶) اگر بستی بالکل خالی نہ ہو اور حوائج ضروریہ برابر پورے ملتے ہوں اور کوئی تکلیف پیش نہ آتی ہو تو اُس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے (۷) اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکڑیں تو اُسکے لئے فرار جائز ہے یا نہیں (۸) اگر بعض مکان سڑ گیا ہو اور بعض نہ سڑا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار ہو تو کیا حکم ہے (۹) اگر مکان بالکل سڑ گیا ہو اور اس وجہ سے مکان میں سکونت دشوار ہو تو تبدل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان میں کر سکتا ہے یا بستی کے باہر باغوں میں یا کسی دوسری بستی میں جا سکتا ہے (۱۰) قصہ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفرورین پر استدلال کرتے ہیں جو بعض مورخین نے نقل کیا ہے چنانچہ الفاروق میں مولوی شبلی لکھتے ہیں مصر اور عراق میں سخت وبا پھیلی حضرت عمر رض کو اول جب خبر پہنچی تو اسکی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پہنچکر ابو عبیدہ رض وغیرہ سے جو انکے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائے طلب کی مختلف لوگوں نے مختلف رائیں دیں لیکن مہاجرین فتح نے یک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھیرنا یہاں مناسب نہیں حضرت عمر رض نے حضرت عباس رض کو حکم دیا کہ پکار دیں کہ کل کو کوچ ہے۔

حضرت ابو عبیدہ رض چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے انکو نہایت غصہ آیا اور طیش میں آکر کہا (افرارا من قدر اللہ) حضرت عمر رض نے انکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعم نفر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے۔ یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۳۲ و ۱۳۳ میں مذکور ہے۔ افرار من قضاء اللہ الی قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہے اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۳۴ میں ہے معاذ رض کے مرنے کے ساتھ انھوں نے یعنی عمرو بن العاص رض نے عام مجمع میں خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہے تو آگ کی طرح پھیلتی چلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہاں سے اٹھکر پہاڑوں پر جا رہنا چاہئے اگرچہ انکی رائے بعض صحابہ رض کو جو معاذ رض کے ہم خیال تھے ناپسند آئی یہانتک کہ ایک بزرگ نے علانیہ کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہے تاہم عمرو رض نے اپنی رائے پر عمل کیا فوج انکے حکم کے مطابق ادھر ادھر پہاڑوں پر پھیل گئی

اور وبا کا خطرہ جاتا رہا ف۱۱ بخاری شریف اور مسند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم
جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک بستی سے دوسری بستی میں یا باغوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا واذا وقع بارض
انتم بھا فلا تخرجوا منھا اور مسند احمد مطبوعہ مصر جلد ۵ صفحہ ۱۰ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اسکا
اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیہ واذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منہ اور نیز اسی
مسند میں ہے الفار من الطاعون کالفار من الزحف ف۱۲ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبائر میں ہے
یا صغائر میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جواز کا حکم کرے وہ کیسا ہے ف۱۳ اگر بھاگ گئے کو سبب حفاظت کے
موت سمجھا جائے تو کیسا ہے ف۱۴ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہے یا نہیں اگر ممنوع ہے تو مطلقاً
ممنوع ہے یا ضرورت کے وقت اجازت ہے ف۱۵ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے
اور شہادت ہے مسند مذکور میں حضرت ابو عسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فالطاعون شہادۃ للمؤمنین
ورحمۃ لھم مروی ہے پس اس سے تعوذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب ف۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذا وقع بارض وانتم بھا فلا
تخرجوا فرارا منہ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے خواہ طاعون سے خواہ خوف
موت سے خواہ بخوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس بستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے
یا نہیں تصریحاً کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہراً یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ فنا
مصر احکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعۃ والعیدین ویؤیدہ ما وقع فی الحدیث
من قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ حیث علق الحکم
بالبلد وبالخروج الی الفناء لم یزد من مکثہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فیفسر بالبلد
فان الحدیث یفسر بعضہ بعضا ویؤیدہ ایضا ما روی عن انس قال رجل یا رسول اللہ انا کنا فی دار کثیر فیھا
عددنا واموالنا فتحولنا الی دار قل فیھا عددنا واموالنا فقال ذروھا ذمیمۃ رواہ ابو داؤد
وکذا فی المشکوٰۃ باب الفال والحدیث وان حمل علی الفال والشوم لکنہ یعارض الاحادیث
الاخر والذی یحصل لنا ان القلب ان تلک الدار للضیق او لغیرھا من النتن ونحوہ کان تفاسد
الھواء موردۃ للامراض وھذہ الامراض کثر الموت وبکثرۃ الموت وقلۃ عدد الکاسبین

وکثرۃ الصرف الی الادویۃ والتی یعرقل الاموال والتاثید مبنی علی ھذا الوجہ واللہ اعلم و
ان قال قائل قد ورد الاذن فی ما یلی ذلک الحدیث فی المشکوٰۃ بترک البلدۃ للوباء یقال قد
ضعف ھذا الحدیث واول فی الشرح الفارسی للمشکوٰۃ فانظر فیہ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
ف۲ جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی معتبر ہے تو خروج جائز ہے
یدل علیہ ما فی الدر المختار قبیل کتاب الغراء والضرر واذا خرج من بلدۃ بھا الطاعون فان علم
ان کل شیء بقدر اللہ تعالی فلا باس ان یخرج او یدخل الجواب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہے
کون نہیں سو جیسے بیماروں کا سر پر مانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جاوے عارض قوی معلوم ہوتا ہے اور دوسری
بستی اور اس بستی کے اجزا کا حکم اوپر لکھا گیا ف۳ صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے
اور خوف شدید عارض قوی ہے ویؤیدہ ما فی قاضی خان المعتدۃ اذا کانت فی منزل لیس معھا
احد وھی لا تخاف من اللصوص ولا من الجیران ولکنھا تفزع من امر المیت ان لم یکن الخوف
شدیدا لیس لھا ان تنتقل من ذلک الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلۃ الوحشۃ وان کان
الخوف شدیدا کان لھا ان تنتقل لانھا ولو لم تنتقل یخاف علیھا من ذھاب العقل ونحوہ
ف۴ یہ عارض قوی معلوم ہوتا ہے ف۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم میں مذکور ہو چکا ف۶ بیمار
عارض قوی نہیں ہے ف۷ مباحات سے بلحاظ العوام کہ بچنے کا وجوب اسوقت ہے جبکہ کوئی ضرورت شرعی
یا طبعی معتبر اس مقتدا کو لاحق نہ ہو ورنہ وہ اس کے عدم لحاظ رکھنے کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہوگا وھذا ظاہر
ف۸ یہاں عارض قوی نہیں ہے ف۹ عارض قوی ہے اور دوسری بستی میں اور اس بستی کے جمیع اجزا میں فرق
جواب سوال اول میں بیان ہو چکا ف۱۰ حضرت عمر رض کے قصہ سے کچھ استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خروج عن
محل الطاعون نہیں ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب میں بھی کلام ہے چنانچہ
حدیث شیخین میں ہے فاذا سمعتم بہ بارض فلا تقدموا علیہ کذا فی المشکوٰۃ والمعنی الفرار الی القضاء وانا
لم نعتمد فی ذھابنا ھذا علی سبب غیر قدر اللہ تعالی بل نتوکل علی اللہ تعالی ولم نقل فالی اللہ
الامر فلیس ھذا من الفرار من القضاء فی شیء البتہ حضرت عمرو ابن العاص کی اس مسئلہ میں رائے
معلوم ہوتی ہے کہ نہی عن الفرار من الطاعون معلل ہے علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعا مؤثر فی النجاۃ
سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہے اور وجہ صرف اسباب عادیہ میں سمجھا گئے تو جائز ہو سوال تو یہ ان کا اجتہاد

جو دوسرے مجتہد پر حجت ہو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہیں دوسرے اب اکثر فارین میں بوجہ
اختلاط معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اسمیں کسی کے نزدیک بھی گنجائش نہیں کیونکہ اسمیں
مخالفت ہے شریعت کی جو نافی ہے تاثیر طبعی لازم کی ۔ ۱۱ انکے معانی کی تحقیق جواب سوال اول میں گذر چکی
۱۲ شیخ عبدالحق محدث رحمہ نے شرح مشکوۃ فارسی میں تحت حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف
کے لکھا ہے از یں حدیث معلوم می شود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف انتہی اور
جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہے کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہے مبتدع اور اگر باوجود
رعایت قواعد کسی شبہ سے غلطی کرتا ہے امید ہے کہ معذور ہے ۱۳ شیخ عبدالحق رحمہ نے تو عبارت مذکورہ کے
بعد اس اعتقاد کو کفر لکھا ہے لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہے اگر موثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی
سمجھے تو بوجہ ورود نہی کے معصیت ہے ۱۴ اور جواب سوال دوم میں گذر چکا ہے کہ ضرورت و عارض قوی سے
خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے ۱۵ باوجودیکہ مطلق امراض و بلیات کا موجب رحمت ہونا احادیث میں
آیا ہے پھر بھی انکے لئے دعا و تعوذ قولاً و فعلاً حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور اسمیں یہ ہے کہ بحیثیت
مصیبت فی الحال ہونیکے دعا و دوا کی اجازت ہے اور بحیثیت رحمت فی المآل ہونیکے صبر و رضا و تسلیم کا امر ہے
فلا منافاۃ اور جسنے منع کیا ہے اسکی غلطی ہے واللہ اعلم ۔ ۲۹ محرم ۱۳۲۲ھ ۔

سوال۔ مرض طاعون سے جو تقریباً نو سال سے بلاد ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے
کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف عظیم واقع ہے بعض جواز و بعض عدم جواز فرار کے قائل ہیں مدعیان جواز فرار
میں چند دلائل پیش کرتے ہیں اول یہ کہ جب طاعون عمواس واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو
عبیدہ کو طلب کیا جو امیر لشکر دمشق تھے جہاں کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آئے تو آپنے انکو
لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جابیہ نامی مقام پر جو بلند ہے چلے جاؤ ۔ چنانچہ ابو عبیدہ رض کی وفات کے بعد
عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المومنین کے اس حکم کی تعمیل کی ھکذا فی روضۃ الاحباب پس
درصورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہئے کہ اُن کا فعل صواب ہے یا نہیں
دوسرے یہ کہ لوگ وقت نمود طاعون موضع طاعون کے مضافات و باغات و صحرا میں نکلکر مقیم ہوتے ہیں
اور وہ فنا شہر ہے تو گویا من جملہ شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار میں عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے
مروی ہے اور جس کا آخری جملہ یہ ہے (لا تخرجوا منہا فراراً یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو) کے فعل

مخالف نہیں ہے کیونکہ ارض موضع طاعون و مقام قیام فارین واحد ہے پس اُس موضع سے فرار نہ ہوا اور نیز اسوقت علل
ممانعت فرار میں سے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر و استقامت موجود ہے والا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبدالعزیز
صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجزاً من السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے
کہ درصورت فرار علاج و تدابیر دشوار ہے اور صحاح کو فرار ہے مرضاء کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ صورتیں فی
زمانا دور ہیں کیونکہ باغوں و صحرا میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دلشکنی کا پورا لحاظ کیا
جاتا ہے تیسرے یہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہاں ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلقوا بایدیکم
الی التھلکۃ کے نہی کو امر کے ساتھ ادا کرنا ہے پس درصورت عدم جواز فرار دلائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً
و نقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہئے ۔

سوال دوم۔ درصورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرع کیسے ہیں

سوال سوم۔ جابیہ دمشق کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں فرار کرنا
جائز ہے اور درصورت دوسرا مقام ہونیکے تو فرار کا پورا ثبوت ہے اسکا کیا جواب ہے ۔ مدعیان عدم جواز فرار اپنے
دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی ممانعت میں صحاح میں پائی جاتی ہیں جیسے الفار من الطاعون
کالفار من الزحف وغیرہ بہر حال جواز و عدم جواز عند الشرع جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل مع الدلیل عقلاً و نقلاً
بیان کرنا چاہئے بینوا توجروا ۔

الجواب۔ احادیث صحیحہ میں تصریحاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اسپر کئے گئے ہیں
انکا یہ جواب ہے ۱ ۔ قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض
ہو تو آپکے ارشاد کو ترجیح ہوگی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہو تاویل کیجاویگی پس حضرت عمر رض
کا فعل اگر معارض مان لیا جائے تو حدیث مرفوع صحیح پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اولاً اسکی سند صحاح
کے برابر نہیں ۔ دوسرے شارع و غیر شارع برابر نہیں ۔ پس لا بد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل
ضروری ہوگی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سے اور کسی ضروری
کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دیجائے کہ صحاح کے چلے جانے سے مرضی کی خرابی ہے تو اس صورت میں سارا
لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاویگی اسلئے اجازت دیدی ہوگی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر
بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ حرج نہیں یا انکے نزدیک یہ بھی معلل ہوگی علت احتمال ضیاع

اعتقاد وفارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہرحال یہ امر آن کا اجتہادی سمجھا جاوے جو دوسرے پر حجت نہیں اور دوسری صورت جبکہ اس زمانہ کے طبائع کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ سے بھاگتے ہیں اور ساری بستی کے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں نہ ہو تب بھی کا فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہوا اسلئے اسکے لئے بھی منہی عنہ للغیر ہو یہ سب جب ہے جبکہ تعارض ظاہری مان لیا جاوے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاموس میں جابیہ کو دمشق کا قریہ لکھا ہے اور دمشق کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فناء بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و نواح کے قری تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجمؤ تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع ہے اکثر اوقات نشانہ کی مشق وغیرہ کرنیکے واسطے جاتے ہیں پس جابیہ اگر فناء دمشق میں داخل کر لیا جاوے تو کیا بعید ہے علاوہ فناء شہر میں جانا جائز ہے جیسا مسئلہ میں بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت علل ذاتیں سے ایک ہی علت ممانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کر لیا جاوے تب تو مراد کا احتمال ہی نہیں پھر اجتہاد میں سعی کرنا فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم پر ظاہر ہے علاوہ یہ قیاس مع الفارق ہے گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عادۃً ہلاک متعین ہے اور یہاں متعین نہیں ہے پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح نہیں ورنہ قتال کفار تہلکہ میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو زحف کیساتھ تشبیہ خود حدیث میں وارد ہے اور من وخز الجن بھی آیا ہے **جواب سوال دوم** ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہے اور اسکا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے **جواب سوال سوم** ۔ جواب سوال ۱ میں گذر چکا واللہ اعلم ۔

۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۲ھ ۔

سوال ۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ اندیشہ موت سے ہو یا اندیشہ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا لشکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا خدا و رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ نہ سمجھے تو اسکے ایمان میں خرابی ہوگی اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگے گا تو نہ مریگا ورنہ مرجائیگا تو کافر ہوگا اس بارہ میں چند شکوک مندرجہ ذیل ہیں ان کا جواب عنایت ہو

(۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص کو علاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو مقصد عمل پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرا استرداد صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا تو کیا سبب کہ تدابیر حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب و ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہوں ۔

(۲) اختلاج قلب میں جو کہ سوء مزاج حار سے ہو مریض کا شہر بارد میں جانا مستسقی کو حجاز جانا صاحب امراض بارده کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر نہ تجویز کیا گیا ۔

(۳) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور بخوف جان کوئی شخص وہاں نہ جائے یا وہاں سے علیحدہ ہو جائے یا سنکھیا بخوف مرنیکے نہ کھائے یا سنکھیا کھانا مہلک اور نہ کھانا باعث امن تصور کرے تو ابتک ایسا شخص کافر کیوں قرار پایا اور طاعون سے مہلک مرض سے یہ خیال کیوں کفر ہوا ۔

(۴) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں تم باہر ہو نہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہاں تم باہر ہو جاکر مبتلا ہوگے لہذا نہ جاؤ اور وہاں سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارہ پر ویرانی میں رہو کیا عیب ہے گو باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مریض دوسرے تندرست کو بیمار کرتا نہیں بلکہ آلودگی اجزائے سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہوا کو اپنی صفت سے موصوف کر دیگی اسکے ماننے میں کیا قباحت ہے (۵) درحالیکہ طاعون و اسہال و درد زہ پانی میں ڈوب کر مرنا دیوار یا مکان میں دبکر اور مسلول ہو کر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتیں ہیں پھر تخصیص طاعون کی کیا وجہ ہے گرتے مکان ڈوبتی ہوئی کشتی میں بھی رہنا چاہیے یہ حضرات بشوق شہادت استعمال فرمانا چاہیے دیگر شہادتیں نظر انداز کرنا چاہیے (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سے مرنا شہادت ہے اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سے بھاگنا ہے کیا ضرور ہے بلکہ اکثر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہے کہ وبا آسیب وبلا ہے اور اس کا مردہ بھی اسی گروہ میں شامل ہو جاتا ہے اور مغفور نہیں ہوتا ۔ ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیواسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور باجر فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہیں

(۷) درحالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو یہ سمجھکر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور مزیل مرض نہیں کھانا تجویز کرے تو شریعت اجازت دیتی ہے پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید علاج کہتے ہیں تو پھر کفر و گناہ کبیرہ کیوں قرار پایا حالانکہ حرام چیز کھا لینا اور بھاگنا آپس میں تفاوت ہر عقلمند جانتا ہے (۸) ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری ..... امت کے لوگ طاعون میں مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے

(۹) درصورتیکہ طاعون سے بھاگنا منع ہے تو اس آبادی کی دربانی کی اجازت کیوں دیجاتی ہے جب بھاگنا منع ہے تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہے اسکا ثبوت کتابی کیا ہے (۱۰) درصورتیکہ جو علاج حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناہ کبیرہ و کفر قرار دیا گیا حالانکہ

غرض متحد ہے چونکہ خلائق کی جانوں سے متعلق ہے لہذا امید ہے کہ کریمانہ توجہ خاص مبذول فرمائی جاوے گی تو قیمتی وقت صرف کرکے

الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو جس طرح شراب و دیگر اشیاء محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج ثابت ہوئی ہیں اور پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر فرار باوجود علاج ہونے کے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) جو حکم ان امراض میں نقل کی ممانعت نہیں آئی اور طاعون میں ممانعت آئی ہے اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا فرق ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب مضمون پر ہے تو اسکا جواب اسوقت ضروری ہے جب یہ سائل غیر مسلم ہو جو اپنے کو اس بنا پر دیا گیا ہو کہ شبہ علماء پر ہو تو اس بنا بے کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے تخلف محال ہو جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقاد ہی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سے سمجھے تو جیسے یہاں کفر ہے نہ وہاں کفر ہے البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہوگا اور دوسری تدابیر بوجہ ماذون فیہ ہونے کے جائز ہونگی (۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجائش تھی گو ہو جاسکے کہ سلف و خلف کا اجتہاد نافذ نہیں یہ معنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہیں عن اسامة قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم او على بنى اسرائيل فاذا كان بارض فلا تخرجوا منها فرارا منه الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا ٹھیرے تب بھی فرار من الطاعون صادق آ گیا اب وہ علت نہیں چل سکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں قیاس مع الفارق سے کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس تو طاعون حادث کی جو مہلک ظنی ہے ایک تدبیر خاص کرنا ہے اور امور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مہلکہ بالیقین کی تدبیر کرنا ہے جیسے دار منہدم یا سفینہ شکستہ میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا احداث ہے جیسے مضرات ردیہ کا قصداً استعمال کرنا البتہ دوسری قسم کے مقیس علیہ کے مشابہ وہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب موردہ طاعون کا قصداً استعمال کرے تو موجب اقرار یقینی ہوگا اسکی اجازت نہ دیجاویگی دوسرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہدم وغیرہ میں قرار سے نہی ہے پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کس نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی تو صحیح حدیث وارد ہے فی المشکوٰۃ قبیل باب تمنی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال الفار من الطاعون کالفار من الزحف والصابر فیہ له اجر شهيد رواه احمد آگے جو لکھا ہے وہ مبنی ہے اس حدیث کے معلوم نہ ہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے اور یہ محرمہ کی اجازت دی ہے حدیث میں تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے تو بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جاوے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں یہ بات طے کر دی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو ان کے استنباط پر اپنے استنباط کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گذری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہی متنازع ہے اس پر تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہے ان کی دلیل جہاں تک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ فناء مصر حکم مصر میں ہے بدلیل احکام جمعہ وغیرہا اور مصر بجمیع اجزائہ شئے واحد ہے تو اس بناء پر تبدل مکان ہی نہیں ہوا لہذا یہ فرار نہیں ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اسمیں کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہے کہ اگر ایک ماذون فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال اول میں گذر چکی آخر میں استدعا التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان سے احتراز واجب ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا ۔ واللہ اعلم ۔ ۱۱ جمادی الاخری ۱۳۲۳ھ

سوال ۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں انکی اسانید و متون کے متعلق جو شبہات واقع ہوئے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابو بردہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے جو کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے بھائی ہیں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے کر۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب کنز العمال میں ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون تم لوگوں کیلئے رحمت اور تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ہے اور موت صلحاء کی ہے کہ تم سے پیشتر گذری ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اسی مسند میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبا طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو اور تحقیق موجود ہے یہ زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور رفع ہو جاتا ہے کبھی پس جب کبھی کسی مقام پر نازل ہو تو مت نکلو وہاں سے اور جب سنو کہ کسی مقام پر ہے تو وہاں مت جاؤ ۔ چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ

صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا تھا اور اب جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں اور یقین رکھتا ہوا اس بات کا کہ نہیں پہونچے گا اسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھدیا ہے اُسکے لئے تو ملتا ہے اسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی سند میں حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن و طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنوں میں سے جو تمہارے دشمن ہیں اور تم سے عداوت رکھتے ہیں انکا نیزہ ہے اور طعن و طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسانید صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر رؤف رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپنے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی ہے آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کرنیکی دعائیں موجود ہیں اور آپکی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باد تند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہے کہ موت صلحاء کی ہے کہ تم سے پیشتر گذرے ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کے ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اُس سے اگلی امتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہ سے پہلے کون سے صلحاء گذرے ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہے وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ انکی حسنات کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء بما کانوا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجر اخروی کے کہا گیا ہے نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کے کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہے کہ جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا

اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہے رحمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا کام تھا پھر ممانعت ہے کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤ رحمت میں جانیکی ممانعت خلاف عقل و نقل ہے جس وجہ سے دیکھا جاتا ہے طاعون صورت دنیوی کے اعتبار سے رحمت نہیں بلکہ اجر اخروی کے لحاظ سے انشاء اللہ تعالیٰ ہوگا۔ میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہے (۵) تیسری حدیث کے ان الفاظ سے اور تحقیق موجودہ سے یہ ہے کہ آجاتا ہے کبھی اور رفع ہو جاتا ہے کبھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کے ان الفاظ سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہے اور قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زمین سے نہیں آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہے زمین میں موجود ہونا اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

(۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہے وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہے حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہے مگر یہ معلوم ہو جانا ضرور ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے طاعون کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہے اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہے تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ سے تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہے کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان اُنکے نیزوں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں اور خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ ہے کبھی کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہنا چاہئے لیکن ایسا نہیں ہے۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عذاب ہے بصورت طاعون بسبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے تو مومنین کو بھی لے لیتا ہے تاکہ ان کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جاوے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے خواہ وہ سمجھ میں آوے یا نہ آوے اتنا لکھنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کیلئے آپنے دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے آپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت سے واضح ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ دس آدمی مہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا آپنے فرمایا کہ اے مہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ تم ان میں نہ پڑو۔ (۱) نہیں ظاہر ہوئی بے حیائی کی باتیں کسی قوم میں حتی کہ کھلم کھلا کرنے لگیں مگر

ہوئے طاعون میں اور ایسی بیماریوں میں کہ جو انکے باپ دادوں میں کبھی نہ ہونگی۔ علاج القحط صفحہ ۱۵ و ۱۶۔ (۲) اس
رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظ ہیں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا تھا اور
اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہیں اور امتوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس امت کیلئے رحمت
و شہادت ہے۔ تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں ہر جا طرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب
نہیں علاج القحط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا آپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جس پر اللہ تعالے
کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے۔ ہے کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہے وہ بھی
عذاب ہے ہاں اس کا مؤمنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر اخروی پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے
دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (۱) اول مسند اور کنز العمال یا انکے منتخب میرے پاس نہیں اسلئے ان احادیث کی صحت
کی تحقیق نہیں کرسکتا علی تقدیر الثبوت جواب شبہات کا لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث ہے اسمیں موجود ہے
صحیح ہے (۲) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہو کسی حیثیت سے دعا ہو تو کیا
حرج ہے اور اس حیثیت سے مامور نہ کے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں تمنائے شہادت بھی ہے اور سوال عافیت
بھی اور رباد تند پر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (۳) اگر سابقین میں سے اشرار کیلئے
عذاب اور ابرار کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہوگا اور صلحاء امم سابقہ میں بھی بہت
گذرے ہیں گو ان میں ہر اول طاعون کا قصہ ہمکو بالتعیین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ ہے لیکن تعبیر کیلئے
یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی استحقاق
اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (۵) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ اسباب ارضیہ
دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کے
بیان کردیا ہے اور شارع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب ہو یہ
احتمالات ممکن اور دفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھائی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہوا اور اس سے بخار
ہوگیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جاسکتا ہے جیسے حکماء نے آثار طاعون کا سبب کیڑوں کو بتلایا
ہے اور قدماء نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں اور جنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہے اسکا یہ مقدمہ کہ

ہر وقت نیزہ مارنیکی قدرت حاصل ہے مسلم نہیں ممکن ہے کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ
ابتلاء کیواسطے حفاظت اٹھالیجاتی ہو اور اسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہیں ممکن ہے کہ
سزا کا یہی طریقہ ہو۔

اب شبہات متعلقہ علاج القحط کا جواب سنیے

(۱) جب معصیت کی سزا میں عقوبت ہے اس ترتب کے مرتبہ میں پناہ مانگی جو در حقیقت معصیت سے پناہ مانگنا ہے
اور بلا ترتب علی المعصیت رحمت ہے اس درجہ میں دعا مانگے پس کچھ تعارض نہیں کیونکہ لوگوں کے حالات
معصیت و طاعت میں خود مختلف ہیں پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کے ترجمہ میں لفظ ہے واقع ہے یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بایں لفظ ہے انہ عذاب یبعثہ
اللہ الخ۔ اگر اشرار کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونوں درست ہوگئے رہا یہ کہ پھر
دونوں امتوں میں فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہراً لفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہوسکتا ہے
کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم میں مرفوعاً یہ حدیث ہے الطاعون رجز ارسل
علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث میں صرف ان کے ساتھ نسبت فرمادیا ہے خاص
فرمادیا باوجودیکہ دونوں ہمیں رحمت و عذاب ہونے میں شریک ہیں کیونکہ ابتداء عرفاً و محاورۃً اعظم اسباب تخصیص
ذکری سے ہے یا یوں کہا جائے کہ امم سابقہ میں حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوب اور
اس امت میں بالعکس وللاکثر حکم الکل اسلئے وہاں عذاب کی اور یہاں رحمت کی تخصیص کردی بعض
احادیث میں کردی گئی اور بعض میں دوسری حیثیت کی بھی دونوں امتوں کیلئے تصریح کردی واللہ اعلم ۳ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ

سوال۔ زید کہتا ہے کہ جب طاعون میں چوہے وغیرہ وغیرہ سڑیں تو جس دالان یا کوٹھری میں مریں اسے
چھوڑ دیں اور دوسرے دالان یا کوٹھری میں آرہے اور جب اس دالان اور کوٹھری میں بھی بو آنے لگے اور
اسی طرح سری کوٹھری کو بھی چھوڑنے تو صحن وغیرہ میں رہے غرض ہر پھر کے گھر ہی کے اندر ہے یا زیادہ سے زیادہ گھر کے
دروازہ کمرہ وغیرہ میں رہے اُس محلے کے یا دوسرے محلے کے گھر میں اپنا گھر چھوڑ کے نجاوے ورنہ فرار میں داخل ہو جاویگا
اور اسکی وجہ یہ بتاتا ہے کہ آخر گھر چھوڑنیکی کیا وجہ موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہیں آئی ہے وہ
مر نہیں سکتا چاہے گھر چھوڑے یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا یہی تو فرار ہے اگر دفع وحشت کیلئے چھوڑتا ہے
تو وحشت کیسی کس چیز سے وحشت موت سے تو وحشت ہو نہیں سکتی جب موت سے پہلے کوئی مر نہیں سکتا اور یہی

عقیدہ ہے تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغوں میں یا کھیتوں میں یا عیدگاہ یا اور کہیں جا بستے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بستے ہیں انکو زید مصف جہاد سے بھاگنے والوں کی برابر خیال کرتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملامت کرتا ہے اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے کہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغوں کھیتوں عیدگاہوں یا اور کسی جگہ بستی کے باہر اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں ہے جس طرح دوسری بستی میں جان بچانیکے لئے بھاگ جانا درست نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا تو کوئی بھی بھاگا نہ تھا سب اپنے اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے بھاگے اور جان بچانیکے لئے بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مر جائینگے تو بچ جائینگے اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیساتھ کبھی بستی کے باہر رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو ذریعہ نجات سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اُسکے متعلقات میں بھاگ کر جا کر رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار میں داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر و متعلقات کی قیدیں لگا کر مقید کیا ہے اور اُسکو فلاں فلاں حالتوں پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور حدیث میں اصلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ موثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور من گھڑت ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست ہو جائیگا اور ایک کو جانے اور بھاگنے سے دوسرا بھی حیلہ نکال کر بھاگنا چاہے اور ضرر و نقصان متعدی ہو کر پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اس وقت بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضروری ہے جواب دریافت طلب یہ ہے کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کے ہے یا نہیں اور زید کو کیا سمجھنا اور اس کی بات کو ماننا چاہئے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اُس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جسکی مذمت وارد ہے کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلا نکیر صحابہ سے قاطبۃً ثابت ہے اور وہ علت کبھی صراحۃً منقول ہوتی ہے کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ راحت المحزون میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہے وکتب الیہ (ابی عبیدۃ) عمر ان الاردن ارض عمیقۃ وان الجابیۃ ارض نزھۃ فاظھر بالمہاجرین الیہا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوع نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں و درمصیبت زدوں کا ضائع ہو جانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے میں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپ نے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن المکان یا خروج الی الفناء میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہ ہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور ببلدۃ الفاظ آئے اور حدیث ایک دوسرے کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء بلد احکام میں مثل بلد کے ہے پس قرار فی البلد کو فرار کہنا حدیث کے مقابلہ میں رائے لگانا ہے اس تقریر سے سب شبہات کا جواب ہو گیا۔ ۲۰ شعبان ۱۳۳۲ھ

سوال۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھکو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج و دخول کو پس مخصص کونسا حکم ہے جسمیں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں متحقق ہے وہی نقل مکان میں جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب۔ فی المشکوٰۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ الخ وفیہا عن الشیخین عن اسامۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بہا فلا تخرجوا فرارًا منہ چونکہ طبعًا و عرفًا و شرعًا لازم ہے کہ ترغیب اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترغیب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پر ترہیب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہے و نیز اور احکام شرعیہ فقہیہ میں تمام بلد و ما یلحق بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر میں ہے اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاویگا۔ یہ کلام تو متعلق لفظ کے ہے رہی علت سو وہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضیٰ و اموات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔

سوال۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گئے اور پھر وہاں جا کر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

الجواب۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مر جاوے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جدا رہا پس یہ شخص کو معصیت کی حالت میں مرا ہے مگر مرا ہے سبب شہادت سے اسلئے شہید ہوگا فی رد المختار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فہو شہید وعلیہ اثم معصیۃ وکل من مات بسبب معصیۃ فلیس بشہید وان مات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشہادۃ فلہ اجر شہادتہ وعلیہ اثم معصیۃ وکذٰلک لو قاتل علی فرس مغصوب وکان قوم فی معصیۃ فوقع علیہم البیت فلہم الشہادۃ وعلیہم اثم المعصیۃ اھ فقط ۶ شعبان ۱۳۲۲ھ

سوال۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کر کے اسکے مضافات میں یعنی آبادی سے کم و بیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل فرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت و حرمت حدیث عبد الرحمٰن بن عوف سے جو بخاری کی جلد رابع باب ما یذکر فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہو اگر داخل فرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو باعتبار نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہو جاتا ہو جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے کہ فناء عمارات پر۔

الجواب۔ فناء مصر حکم مصر میں ہے در باب مصالح بلد کے اور سکنٰی مصالح بلد سے ہے مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فناء شہر میں اگر رہنا مثل شہر میں رہنے کے ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ مقابل ہے مصلحت بلد یعنی سکنٰی کا اسکے بارہ میں فناء حکم بلد میں نہیں اور فناء ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر ج ۱ ص ۲۰ واللہ اعلم ۔ ۶ صفر ۱۳۲۳ھ

سوال۔ اذان دینا واسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال میں حصن حصین اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں اور اس حدیث

کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے استقدر بھاگ جاتا ہے جیسے روحا (ایک مقام ہے مدینہ سے .... فاصلہ پر) اور طاعون اثر شیاطین سے ہے اس کا کیا مطلب ہے۔

الجواب۔ اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصن حصین کی مرفوع اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہیل سے قال ارسلنی ابی الی بنی حارثۃ قال ومعی الحائط فلم یر شیئا الی قولہ اذا سمعت صوتا فناد بالصلوٰۃ فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلوٰۃ ولی الشیطان ولہ حصاص اور حصن حصین میں مسلم کا جو حوالہ دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذا تغیلت اور اذا سمعت صوتا کے ساتھ اور تغول کے معنی حرز ثمین میں نہایہ سے نقل کئے ہیں یتغول تغولا ای یتلون تلونا اور حاصل اس حدیث کا یہ ہے اذا رأی اشیاء منکرۃ او تخیلت لہ خیالات مستنکرۃ او تلونت لہ اجسام مکروہۃ اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اسمیں قائلین بمفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیر قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں بلکہ عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں قیدیں منتفی ہیں کیونکہ اسمیں نہ شیاطین کا تشکل اور تخیل ہے اور نہ انکی آواز مسموع ہوتی ہے صرف انکی اثر مبطن ہے جسکے بارہ میں یہ حدیث مرفوع آئی ہے فنا الطاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخز اعدائکم من الجن اخرجہ احمد عن ابی موسیٰ کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحافظ ابن حجر پس جب اسمیں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثیں مذکورین سے اسمیں حکم اذان کا بھی ثابت نہوگا پس دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی اور چونکہ بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوٰۃ وحی علی الفلاح پر غیر صلوٰۃ کیلئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں اسلئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں اگر کہا جاوے کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کے وقت حکم بالاذان کیساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اسکی حاجت ہے پس اسی علت سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جاویگا جواب یہ ہے کہ اول تو بدلیل مذکور یعنی بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوٰۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ

وہم اعتراض مولانا [illegible] صاحب [illegible] الاذان ۱۲م

قیاس سے جائز نہیں ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوۃ کے جن مواقع پر اذان
وارد ہوئی ہے اُن میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ رد المحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے
لان ما صح الخبر فیہ بلا معارض فھو مذھب المجتھد اور آگے کہا ہے ولعل الاحادیث الواردۃ
فی ذلک اور یہی وجہ ہے کہ جسمیں نص نہ تھی اسکو علماء نے رد کر دیا ہے چنانچہ شامی نے موقع مذکور میں
کہا ہے قیل وعند انزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجہ للدنیا لکن ردہ ابن حجر فی شرح
العباب اور حدیث بالا میں ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا ہو
جیسا غیر مدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع حکمی کہا جاتا ہے اور حدیث اولیٰ کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے
نہ ہو بلکہ بیان حکمت حکم منصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے
تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا قائس کا شرط ہے اور طاعون میں اذان کہنا کسی مجتہد سے
منقول نہیں اور اب قیاس متعذر ہے دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت مؤثرہ کا درمیان مقیس
اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت مؤثرہ اگر محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ
جتنے امور از قسم تصرفات خفیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحاضہ کی نسبت حدیث میں ہے
رکضۃ من رکضات الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ۔ اس سے
معلوم ہوا کہ یہاں علت مؤثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ اُن
مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف
یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعۃً پیش آجاوے اور فی الفور ہی اُسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں عند
مزدحم الجیش وعند الحریق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ولمن ضل الطریق فی
ارض قفر کذا فی رد المحتار ان سب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہے اور جو اذان بہیئت اذان صلوۃ
صلوۃ نہ ہو اسمیں بحث نہیں۔ کالاذان فی اذن المولود والمھموم والمصروع والغضبان ومن
ساء خلقہ من انسان او بھیمۃ کما فی رد المحتار ایضا اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف دفعۃً نہ ہوگا
ہے چنانچہ اُس کا عروض ومعالجہ دونوں اسقدر متدرج اور ممتد ہیں کہ عین اُسکے دوران میں خود نماز کی متعدد
اذانیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہیں خود اُسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں اور یہی
سر ہے وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے میں کیونکہ جو امر فوری نہ ہو اسکے لئے اذان صلوۃ کافی ہو سکتی تھی البتہ

جہاں کان میں اذان کہی جاوے چونکہ اذان صلوۃ کان سے منہ قریب کر کے نہیں ہوتی لہذا اُس میں یہ
علت نہ ہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف ملحوظ ہے کیونکہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہوا اسوقت کوئی
بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیفما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کیساتھ اذان کا معمول ہے خواہ عروض
مرض اُسکے قبل ہو یا بعد ہو سو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلا وصف فور تو پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور
یہی وجہ ہے کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت تولی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل
اجابت دعا عند اللہ اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن اُنکی تحصیل کیلئے مستقل اذان کی کسی نے
اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اُسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جب دعا کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا
جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو ولا قائل بہ۔ اور جاننا چاہئے کہ جواب
ثانی میں جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعاً غض بصر کر لیا گیا ہے تاکہ طاعون میں اذان کا ثبوت اس تقدیر پر بھی
نہ ہو سکے ورنہ نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے پس اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کیوقت بھی اذان کی گنجائش نہیں
ہو سکتی تیسرے خود یہی امر معرض کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون سبب وخز جن ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا
مرجح ہے یا بعض طاعون اسکا سبب ہے جیسا محملہ کا قوت جزئیہ میں ہونا اُس کا مرجح ہے جب خود مبنیٰ یعنی
وخز جن ہی مشکوک فیہ ہے تو مبنی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہو جاویگا چوتھے اسمیں بہت سے مفاسد لازم آتے
ہیں مثلاً التباس مصلحین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور توحش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ اُنکے ذہن
میں تخییل ہجوم مرض کی تجدید کر دیتا ہے اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ اصلاح اعمال و استغفار و دعا
الٰہی سے بیفکر ہو جانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی ناجائز
ہو جاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہے اُسمیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہے پس تقریر
مذکور سے ثابت ہو گیا کہ حدیث تعلیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض احداث فی
الدین ہے اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون
کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اُسکے متعلق کوئی
خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اُسکی تحقیق
کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہے کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حادث ہو جاتا ہے جس سے ہیجان دم یا
انصباب دم عارض ہوتا ہے خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہے ۱۰ ربیع الثانی

سوال۔ حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فرارًا منہ کی مثال مثلاً آیہ ولا تمش فی الارض مرحًا کی ہے تو جیسے مطلق مشی منع نہیں ویسے حدیث سے مطلق خروج منع نہیں بخلاف دخول کے کہ ظاہر حدیث میں مطلقاً منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص وغیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدبو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بالقصد تبدیل آب وہوا ایک کوٹھری سے دوسری کوٹھری میں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں کیا اندرون کیا بیرون شہر کیا دوسرے شہر میں جائز نہ ہونا چاہئے تاکہ تفویض وتسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جاوے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے مراد بلد ہے اور فناء بلد حکم میں بلد کے ہے تو فناء بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ درمختار کا مفہوم ہے تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط فناء بلد کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی میں داخل نہیں تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے معلل بعلت تضییع مرضیٰ کہہ کر مشروط کہی جائے تو اول تو انھوں نے نو وارد لشکریان کے بارہ میں حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام اردن میں کافی طریق سے ثابت ہو جاوے تو بھی اردن وجابیہ ملک شام کے دو شہر ہیں لہذا قبیلہ بلد بانی سے دوسرے بلد میں فرار کریں یا چند اشخاص قریب کے موضع میں فرار کریں اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہوا کریں یا ایسے لشکر کے دوسرے موضع میں بھیجے جائیں جو شریک نہیں ہوا کرتے تو جائز ہونا چاہئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فرارًا منہ بذات خود میں مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونے کی حالت میں کسی کو دوسرے شہر میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نو وارد کے بارہ میں ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ میں ثابت ہو تو بصورت عدم علل پذیر ہونے علت کے مثلاً صورۃ ثلثہ مذکورہ میں معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ نے دوسرے شہر میں جانیکا کیوں حکم فرمایا۔

الجواب۔ میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لاطلاق الاحادیث لیکن مقیمین کے ساتھ خاص ہے یدل علیہ قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ رواہ البخاری اور احکام میں وطن اصلی اور وطن اقامت یکساں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ رہا البتہ بعض محققین نے اسکو معلل کہا ہے بتضییع حقوق جیران کیساتھ اور اس سے صغار کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجملہ حقوق جیر

قلوب بھی ہے اور نقل صغار میں بھی کسر قلوب یقینی ہے تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہوں اسکے متعلق یہ جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو رہ گیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جاوے۔ ۱۸ شعبان ۱۳۳۶ھ

سوال بر جواب بالا۔ فقرہ حدیث فلا تخرجوا فرارًا منہ سے شہر سے باہر فرار کرنیکی ممانعت ہے لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دوسرے موضع میں یا دوسرے شہر میں کسی حالت میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اگر معلل ہونیکی حالت میں بھی جائز نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔ اور قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معنی طبیعیہ شہر اردن کو قبل طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول سے معللیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ اور اسقدر اضافہ کرتا ہوں کہ فقرہ حدیث فلا تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہے یا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری بھی مثلاً دوسرے موضع سے طاعونی مواضع میں جاکر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا کفن یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو بخیال الا ملام گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السوال علی اصل الجواب ۱ جائز ہوگا لوجود الفرار ۲ کیونکہ نہی خاص ہے مقیمین کیساتھ کما ذکر فی الجواب السابق ۳ محمول اسپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیسا کہ غالبا لشکر مغازیہ میں رہتا ہے ۴ یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہے وطن اقامت بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافة) ۵ مطلقاً منع نہیں لان الضرورات مستثناة باطلاق الدلائل ۶ حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہونچی ہو ۷ جائز ہے خواہ دوسرے دلائل سے واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر ملامت ہوگی الا فلا فقط ۲۰ رمضان ۱۳۳۶ھ

سوال قبل ابتلائے مرض بطور حفظ ما تقدم تدبیر تداوی جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ تداوی بالمباح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال۔ باصول ڈاکٹری طاعونی ٹیکہ اندازی جسکا عرق بقول بعض موش وخرگوش متاثرہ طاعون کا عصارہ کیمیاوی ہے اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی اس میں ممزوج ہونا بیان کیا جاتا ہے [illegible] نجاست کا بذریعہ ٹیکہ جسم وخون میں بخلاف اشاد الاشتغاء فی الحرام داخل کرنا درست ہو سکتا ہے یا کیا

الجواب۔ بتیقن شفا میں بعض متاخرین نے تداوی بالحرام کی رخصت دی ہے۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال۔ دوسرے طاعونی مقام سے تخلیہ و نقل مکان جو طبًّا ضروری خیال کیا گیا ہے جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد میں محلہ یا دار کا نقل درست ہے، ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ۔

سوال۔ ایک فریق مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہے جسکی تائید آیۂ قرآنی (قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا) سے ہوتی ہے دوسرا فریق فرمان نبوی (فر من المجذوم کما تفر من الاسد) کے احتجاج پر خلاف ارشاد سرکار ارشاد لا طیرۃ ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سرایت کا قائل ہو کر فرار کو اور پر تقدم سمجھتا ہے ان دونوں کا کیا جواب ہے۔

الجواب۔ نہی عن الفرار من الطاعون منصوص ہے۔ اور اجازت اسکی فرار من المجذوم پر مقیس ہے اور یہ مقدم ہے قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض قرون سابقہ بلکہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیا ہے آیا یہ روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ معرکہ شام میں گیا تھا بمقام عمواس یہ مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع ہونے پر تخلیہ و تبدیل مقام کا اذن صادر فرمایا تھا۔

الجواب۔ منقول تو ہے اور وجہ صحت کی تحقیق نہیں لیکن اگر مان بھی لیا جائے تب بھی فرار کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت نہی کی حفظ حقوق مرضی و موتی ہے اور وہ انتقال العسکر میں ہے اور دیار اہل محل کی ہوئی لہذا اسپر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال۔ اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور بچ جاؤنگا اور اگر نہ بھاگونگا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ نہیں مگر سخت گنہگار ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص طاعونی مقام سے بغیر عقیدہ مذکورہ عــہ بالا محض بخوف طاعون بلا لحاظ کسی مصلحت شرعی و عوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اشعۃ اللمعات میں حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ (از یں حدیث معلوم میشود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نگریزد البتہ می میرد

عــہ یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے اس میں جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤنگا الخ ۱۲

اگر بگریزد بسلامت می ماند آں خود کفر ست) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہے یا نہیں

الجواب۔ یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اسکے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر کرے کہ میں بغرض تبدیل آب و ہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف و نیز دیگر احادیث متعلقہ حرمت فرار کس پر محمول ہونگی۔ بینوا بالکتاب توجروا عند الحکم

الجواب۔ جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲ رجب ۱۳۳۰ھ

تقریر دافع اشکال متعلق نہی از دخول مقام طاعون

احقر سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثوں سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت ہوتی ہے تو پھر مقام طاعون میں جانیکی ممانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جائے تو وجہ اس نہی کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانیکے لئے ہے انتہی بحاصلہ۔ احقر نے اسکے جواب میں ایک تقریر عرض کی جسکو مجمع حاضرین کو جنمیں اکثر اہل علم تھے اس سے شفا ہوئی اسلئے اسکا ضبط اور اشاعت کرنا مستحسن معلوم ہوا وہو ہذا۔

قلت۔ اسکی تحقیق سے موقوف اسپر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاوے کہ اسکی کچھ اصل ہے یا نہیں سو اس باب میں دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے ظاہرا عدوی کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث لا عدوی اور دوسری وہ جن سے اسکے وجود کا شبہ پڑتا ہے جیسے حدیث فر من المجذوم کما تفر من الاسد یعنی جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں چونکہ ظاہراً ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی ہے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے دونوں ارشادوں میں بوجہ آپکے صادق و مصدوق ہونیکے حقیقۃً تعارض ہو نہیں سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدہما کذب الآخر والکذب ینافی النبوۃ اسلئے ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب میں علماء نے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لا عدوی کو اپنے ظاہر پر رکھکر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھکر لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً در واقع منتفی ہے

اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں اور جذامی سے بچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدویٰ سے بلکہ سد ذرائع
کے طور پر اعتقاد عدویٰ سے حفاظت کرنے کیلئے یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا اور اتفاق سے ابتداءً اسکو بھی
مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید جذام کا تعدیہ ہوا ہے اور اسمیں فساد اعتقاد
ہے پس اس سے دور ہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ
کہا ہے کہ عدویٰ کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں کیونکہ اسکا مشاہدہ ہے گو اس مشاہدہ کا اہل مسلک
اول یہ جواب دیتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اسقدر ہے کہ ایک مریض کے اختلاط کے بعد دوسرا
شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبب اول کا ثانی کیلئے اور ترتب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقتران فی
الوجود دلیل تاثیر نہیں ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اسکو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدویٰ کی نفی
اس سے مقصود نہیں بلکہ اس عدویٰ کی نفی مقصود ہے جسکے قائل اہل جاہلیت تھے اور جسکے معتقدین سائنس
اب بھی قائل ہیں یعنی بعض امراض میں خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتے ہیں تخلف کبھی ہوتا
ہی نہیں سو اسکی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جس طرح نص سے منفی ہیں اسی طرح مشاہدہ سے بھی منفی ہیں چنانچہ
مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہے بعد انقطاع کے جب دیکھا جاتا ہے تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد
سے بہت کم ہوتی ہے اگر عدویٰ ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں غرض تعدیہ کے طبعی
و لازمی ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اسکو بھی مفضی فی الجملہ و مؤثر فی
وقت دون وقت مان لیا جاوے جیسے محققین اطباء جس جگہ افعال و خواص قویٰ طبعیہ و اعضاء کے یا اغذیہ
و ادویہ کے بیان کرتے ہیں وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگا دیتے ہیں اس طرح سے عدویٰ کے قائل ہونے میں
کچھ حرج نہیں اور فر من المجذوم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدویٰ کو قرار دیا ہے اور حدیث میں حضور
اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک سائل کے جواب میں (جس نے ایک اونٹ کے خارشتی ہونے کے بعد دوسرے
اونٹوں کے خارشتی ہو جانیکا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمانا کہ فمن اعدی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کسنے
بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جسکا قائل وہ سائل تھا
غرض عدویٰ کے باب میں یہ تحقیق ہے جس پر جواب مقصود موقوف ہے اب اسکے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاویگا
یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونوں مسلکوں پر جدا جدا ہوگی پس اہل مسلک اول جو کہ
عدویٰ کو راساً منفی کہتے ہیں یہ کہیں گے کہ یہ نہی بوجہ احتمال عدویٰ کے نہیں بلکہ اسلئے ہے کہ شاید

مقام طاعون میں جانے کے بعد کسی مستقل سبب سے اسکو بھی طاعون ہو جاوے اور اسکو یا دوسروں کو یہ وسوسہ ہو کہ
دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے جسمیں احتمال تھا فساد
اعتقاد کا منع فرما دیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبۂ سبب غیر لازم التاثیر میں عدویٰ کو ثابت مانتے ہیں کہیں گے
کہ اسی واسطے جانے سے منع فرما دیا کہ شاید وہاں کے طاعون کا اسمیں بھی اثر ہو جاوے گو دوسرا بھی احتمال ہے
کہ یہ اثر نہ ہو غرض بلا ضرورت خطرۂ ہلاکت میں کیوں پڑے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کے اسباب مثل تناول سم
وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً ممنوع ہے گو اس سے کبھی بچ بھی جاتا ہے البتہ جسکی [illegible]
اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے معمولی بد پرہیزی وہ داخل نہی نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدویٰ اسباب
مشکوکہ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجہ ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہے چاہئے کہ خروج جائز ہو کیونکہ
خطرۂ محتمل الضرر میں واقع ہونے کے بعد اس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل نصوص نقلاً بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے
جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجماعاً جائز ہے اسی طرح
یہاں بھی خروج جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضا فی نفسہ تو یہی تھا
جیسا صاحب شبہ نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہاں ایک
شخص کے ضرر مشکوک سے بچنے میں دوسرے شخص کا جسکا اسکے ذمہ حق اعانت ہے یقینی ضرر لازم آوے وہاں اسکو
ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر پڑوسی نہیں بجھاتے تو یقیناً وہ گھر جل جاویگا
اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بجھاتے ہیں تو درجۂ شک میں احتمال ہے کہ شاید اس آگ کا
صدمہ ان بجھانیوالوں کو بھی پہونچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدمہ نہ پہونچے تو کیا ان پڑوسیوں کو
کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھا کریں اور بجھانیکی کوشش نہ کریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرۂ مشکوکہ سے
خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہو اور طاعون سے
فرار کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہجاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ تو وحشت و ضیاع ہے جو کہ مضار یقینیہ
ہیں اسلئے اثقل المضرتین کے دفع کیلئے اخف المضرتین کو گوارا کیا جاویگا اور خروج کو ناجائز کہا جاویگا اور
یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں سے کسی کے نہ جانے سے کسی کا
یقینی ضرر ہے وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاوے گی مثلاً
مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہو گئی اور اس جگہ سب اسکے مخالف ہیں اور بضرورت عدت وغیرہ اسلئے کہ

اموال و امتعہ کا نقل وہاں سے اسکو متعذر ہو وہاں اسکا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا
کوئی محرم ہو کہ اسکے پاس رہنے سے وہ اسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس صورت میں اسکے
لئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اسکو اس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور
کوئی شخص یہ شبہ نہ کرے کہ جیسے خروج میں دوسروں کا ضرر یقینی ہے اسی طرح عدم خروج میں اسکا ضرر یقینی کہ
کہیں لگ کہ ہو جاویگا تو دونوں ضرر برابر ہوئے اور حق نفس مقدم ہے حق غیر پر اس شبہ کی گنجائش اسلئے نہیں کہ
گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہے کہ عدوی یقینی نہیں ہے اور یہ سمع و مشاہدہ سے ثابت ہو چکا ہے پس دونوں مسلکوں[۵]
میں ہر کسی مسلک کے جواب پر کوئی غبار نہیں رہا۔ رہی یہ بات کہ ان دونوں مسلکوں میں راجح کون مسلک ہے
سو اس میں اپنے مذاق و اجتہاد کے موافق ہر شخص کو اختیار ہے جس مسلک کو چاہے قائل ہو اختلاف امتی
رحمۃ ایسے ہی امور میں وارد ہے تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہے اسی طرح حکم متفق علیہ کے
دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے کہ جسکو جو مسلک اقرب معلوم ہو اسکو اختیار کر سکتا ہے اور ہر مسلک میں
ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہے انکے مناسب مسلک اول ہے اور جن پر اسباب کا غلبہ ہے انکے
مناسب مسلک ثانی ہے یا غلو فی التفویض کا علاج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب کا علاج مسلک اول ہے
یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہے باقی اقرب الی التحقیق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے۔
ولکل وجھۃ ھو مولیھا واللہ اعلم بالصواب وعندہ ام الکتاب والیہ یرجع الحقائق فی کل باب ۲۵ محرم ۱۳۲۹ھ

ستائیسویں حکمۃ دفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب حنفی

سوال جاء فی حدیث الترمذی ص ۱۶۳ مطبوعہ اصح المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال
من اعتق نصیبا لہ فی عبد فکان لہ من المال ما یبلغ ثمنہ فھو عتیق من مالہ والا فقد عتق منہ ما عتق
ومذہب ابی حنیفۃ بخلاف ذلک لانہ قال ان کان موسرا ضمن او استسعی الشریک العبد او اعتق
وان کان معسرا لا یضمن لکن الشریک اما ان یستسعی او یعتق اس حدیث و مذہب امام صاحب میں مطابقت فرمائیے۔
الجواب۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب کا مذہب اس حدیث کی تفصیل و ظاہر ہے کہ اجمال و تفصیل میں
معارضہ نہیں ہوا کرتا کیونکہ اجمال میں نفی و اثبات سے سکوت محض ہوتا ہے اور تفصیل اسکے ساتھ ناطق ہوتی ہے

۵ زاد المعاد میں نہی عن الدخول کی جو پانچ حکمتیں بیان کی ہیں آنکا مرجع بھی دو مسلک ہیں ۱۲ منہ۔

اور ناطق و ساکت متعارض نہیں ہوتے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعسار معتق میں تجزی اعتاق
کا ثابت ہونا ہے اور اس باب میں کل دو ہی مذہب ہیں تجزیہ مطلقاً یا عدم تجزیہ مطلقاً اور یسار و اعسار کا
تجزیہ و عدم تجزیہ میں متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعسار میں تجزیہ ثابت ہو گیا تو
صورت یسار میں بھی ثابت ہو گیا اور تجزیہ کے لوازم میں سے ہے احتباس مالیت حصہ غیر معتقہ عند العبد
اور اس احتباس کے لوازم میں سے ہے تضمین عبد اور بقاعدہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ جب تجزی
ثابت بالنص ہے تو تضمین عبد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس اقتصار
علی التضمین العبد کے عموم کو لیکن حدیث نے فھو عتیق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کردی یعنی صورت
یسار معتق میں تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعسار
میں وہی حکم ہے تضمین عبد کا جو مقتضا ہے تجزی اعتاق کا اسلئے استسعی العبد کو تعبیر فرمایا گیا عتق منہ
ما عتق سے اور اعتاق کا جواز دونوں صورتوں میں چونکہ ظاہر تھا اسلئے اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا تحمل ضرر کا
برضائے خود ظاہر الجواز ہے۔ فقط ۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۹ھ

اٹھائیسویں حکمۃ حل بعض اشعار جامیؒ در شان یوسف علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہ۔ قال العارف الجامی فی وصف یوسف علی نبینا و علیہ السلام۔

مقدس نورے از قید چہ و چوں — سر از جلباب چوں آورد بیروں
چو آں بیچوں دریں چوں کرد آرام — پئے روپوش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ما ہو کہ موضوع است بطلب سوال از جنس یا نوع مرکب و گاہے مستعمل باشد برسوال
از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جزو مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد چوں ترجمہ کیف کہ مقولات
از مقولات تسعہ عرض کہ قسمے است از ممکن گاہے مستعمل باشد در مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد
یا واجب لوجوب بالذات جلباب چوں باضافت مراد قیود بشارکت وصف متر قید او جلباب گفتند
آرام تجلی و نزول مقصود کہ منتہائے ارادہ باشد مجازا و در آرام گفتہ کہ آرام بمعنی سکون منتہائے حرکت حسیہ و ارادیہ
می باشد۔ روپوش حجاب
مقدمات۔ **مقدمۂ اولی**۔ حق تعالی کو بیچوں اور بامہیت و کیفیت سے مطلق کہنے کے دو محمل ہیں ایک

معقولہ کیف کیساتھ خاص کہا جاتا تھا اور ماہیت کو جنس و نوع مرکب کیساتھ تب تو اس سے مطلق اور مقدس ہونا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیف قسم ہے ممکن کی اور مقسم حق تعالیٰ پر صادق نہیں تو قسم بھی صادق نہیں ورنہ صدق قسم کا بدون مقسم کے لازم آویگا اور یہ محال ہے اور جنس و نوع دونوں میں ترکیب لازم آتی ہے اور وہ مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے۔ پس لا محالہ باری تعالیٰ اس کیف اور اس ماہیت سے منزہ ہے اور اگر چوں سے مراد مطلق صفت لیجاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اس وقت اس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات و حقیقت سے مراد ممکن کی صفات و حقیقت ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے بھی تنزیہ ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونوں ثابت ہیں۔

مقدمہ ثانیہ۔ تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہیں الفاظ اصطلاحیہ ہیں مطلق ظہور کو کہتے ہیں مثلاً حروف مکتوبہ کو دیکھکر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہیں جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات میں متجلی ہیں کہ ان سے ان کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ ظہور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے کاہے تخصیص کردی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ ان پر تجلی ہوتی ہے یعنی ظہور حق تعالیٰ کا اشیاء میں ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ۔ محال تجلی یعنی اشیاء کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح میں کہتے ہیں۔ مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہ ہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المکلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیاء آلہ ظہور ہوگئیں اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان وسائط ہی کو دیکھتے ہیں۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہیں کرتے تو ان وسائط کی طرف ایسا التفات مانع ہوگیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیاء آلہ اختفاء ہوگئیں پس صدق مفہومین متضادین کا اعتبارین مختلفہ سے موجب اشکال نہ رہا۔

مقدمہ رابعہ۔ کبھی کسی نکتہ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گو وہ مقصود نہ ہو نہایت یعنی اثر مقصود سے تعبیر کردیتے ہیں۔

مقدمہ خامسہ۔ چونکہ انسان بہ نسبت اور مخلوق کے عجائب و غرائب کا زیادہ جامع ہے اسکی دلالت بھی صفات کمال الٰہیہ پر زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہائے تجلیات وغیرہ کہتے ہیں۔

مقدمہ سادسہ۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ سبب ظہور ذات و صفات حق تعالیٰ کا آن کی صفت جمال ہے یعنی جمال

مقتضی ظہور کو ہوتا ہے اور ذات و صفات سب جمیل ہیں اسلئے مقتضی ظہور کو ہوئیں اور یہ اقتضاء بمعنی اضطرار نہیں بلکہ اداء حق حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ۔ مخلوقات میں اجمل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم الآیۃ۔ ولقولہ تعالیٰ وصورکم فاحسن صورکم الآیۃ اور انسانوں میں ظاہری جمال کے اعتبار سے اجمل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطی شطر الحسن الحدیث۔

تقریر شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہوگئے اب مطلب شعر کا ظاہر ہے۔ یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ یوں سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیین المذکورین فی المقدمۃ الاولیٰ قید ماہیت و کیفیت سے منزہ ہے وہ قید چوں یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر مظہر مخلوق سے کما ذکر کلاہما فی المقدمۃ الثالثۃ ظاہر ہوا اور ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آور دیدش میں عنوان مظہریت کی طرف اور دوسرے شعر میں لفظ روپوش میں عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اس مطلق نے اس مقید میں بالمعنی المذکور فی المقدمۃ الثانیۃ نزول فرمایا جسکو یا باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا یا خاص منتہائے نزول کے اعتبار سے آرام کہا گیا کیونکہ یہاں مظہر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمۃ الخامسۃ تو اس مقید کا نام روپوشی کیواسطے یوسف رکھدیا اور اس روپوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جاوے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ پے سے غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمۃ الرابعۃ اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس روپوشی سے ابتلاء و امتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشائے یوسف ہوکر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو دیکھکر بزبان حال یہ کہتا ہے ؎

حسن خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ — پس بچشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

ع چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگارہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمۃ السابعۃ تو آپ خاص اس صفت کی زیادہ تجلی گاہ ہوئے جو کہ مقدمہ سادسہ اصل منشاء ظہور و تکوین کا ہے اسلئے اس تجلی و احتجاب خاص میں اس اعتبار سے آپکو ترجیح ہوئی۔ لہٰذا اس شعر میں تخصیص کرلیگئی۔ واللہ اعلم۔ ۲۴ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲

انتیسویں حکمت وجہ اختلاف در سماع و سبب سماع و وفات بعض را

سوال۔ ایک امر قابل گذارش ہے۔ اسکا جواب مرحمت فرمایا جاوے
حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مرید ہیں باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع سے نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال ورنہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع چین نہ تھا اسمیں کیا اسرار تھا اور غالبًا وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم مغفور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کیواسطے ایک بہت بڑا موقع اُس کے جواز کا ملگیا اگر براہ کرم تحریر فرمایا جاوے کہ ایسا کونسا قوی سبب ہوا کہ عین حالت سماع میں مولانا صاحب ممدوح مغفور نے رحلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو۔

الجواب کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہیں کہ کسی حالت پر موت آجانا اُس حالت کو محمود ہونے کی علامت ہو۔ بعض لوگوں کو عین معصیت میں موت آگئی۔ چنانچہ پانچ چھ سال ہوئے کہ سہارنپور میں ایک بڑا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت میں مرگیا تھا اور شدت لذت سے اسکی روح فنا ہوگئی تھی۔ اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ مسکرات ہے قاتل ہے تو اگر کوئی شخص جو غنا و مزامیر کو بدلیل شرعی معصیت کہتا ہے جواب میں بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت میں اسوقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہوا ہو کہ اُس سے روح فنا ہوگئی ہو یا تو اسوجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جسکا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام میں اختلاج قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ سکر و لذت اس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اسکی قوت کے اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہوگئی کیونکہ قوت و ضعف امور اضافیہ سے ہیں تو استدلال کرنیوالے کے پاس اس احتمال کا کیا جواب ہے اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھیں کہ یہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہے حاشا و کلا یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ میں واقعہ محتملہ سے استدلال کرتے ہیں باقی خود احقر کا مشرب اولیاء کے ساتھ حتی الامکان حسن ظن رکھتا ہے خصوصًا ایک عالم اور صاحب سلسلہ کیساتھ پھر خاص کر بعد وفات کے اسلئے میرے نزدیک اس واقعہ کی توجیہ بظن غالب یہ ہے اور حقیقت حال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ مختلفین فی حکم السماع میں سے مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع

فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہے اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ ہے اور اپنے کو اس قوت کا مغلوب نپاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی سے تعجیل کا سبب بوجہ التزام کثرت مطالعہ استماع اقوال موحدین سے شدت تخیل تھا راجح کر دیا تھا کیونکہ سماع کیوقت بوجہ یکسوئی کے اس وجدان میں ایک خاص قوت و لذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا۔ جب ایک مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب اعظم ہے اجتماع خاطر و انبساط کا اور کوئی سبب انقباض و انتشار کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا یعنی مضمون حسب مذاق نظم دلکش بکلام ایک صاحب حال کا پیر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب میں کچھ اختلاج کے دورہ سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نغمات والحان سے کچھ ایسا سماں بندھا کہ بیخود ہو گئے اور اس بیخودی میں اُس مضمون سے مظہر برنگ ظاہر یا یوں کہئے کہ ظاہر برنگ مظہر وجدانًا متخیل ہوا اور اس تخیل کے جزم و جانب مقابل کی طرف اصلا التفات نہ ہونے نے شوق مسمی المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب اور قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا۔ سو اس تقریر پر اس واقعہ میں کئی جزو مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مذکور کا صحیح ہونا یا نہ ہونا دوسرے وحدۃ الوجود کے بمعنی ہونا یا نہ ہونا یا خود وحدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص سے فعل گو وہ کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے سبب مفسدہ ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء مختلف فیہا میں خود اختلاف کا اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم تعمق یا عدم اطلاع و عدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہے بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موہم خلاف صادر ہو تو منتہاء حسن ظن یہ ہے کہ خود اُس کے فعل میں تاویل مناسب کرکے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنا دے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کرکے شریعت کو اُسکے تابع بنا دے۔ یہ جواب ہے سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم السماع میں الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الترک ہو جاتا ہے) ان قولوں سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہے وہ یا تو آلات کو فی نفسہ حرام سمجھتا ہے یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہے یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہے اور جو شخص نہ انکار کرتا ہے نہ اہتمام کرتا ہے وہ ان امور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہوگا اور مفاسد عوام

کی طرف ملتفت یا اُن پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم انکار کی ہے اور وجدان مرجع مثل تخییل وحدۃ الوجود وغیرہ
ذالک اسپر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اہتمام کی ہے اور انہماک کی وجہ اُن اقوال میں صرف مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ
ایک پیر کے مرید ہو کر عمل مختلف کیوں ہے سو ایسے امور نہ مریدی کے ارکان ہیں نہ شرائط یا لوازم تاکہ
اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے اُن میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو بلکہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور لطف جیسے شیخ و
پیر اور مرید کا باوجود مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۳۲ھ

سوال۔ گزارش خدمت ہے کہ لفظ خود بخود آزاد بودی جس طرف اشارہ کرتے ہیں کیا مطلب ہے اور یہ مضمون
عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہوا یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے
کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضور تحریر فرمادیں نہایت اشتیاق ہے۔

غزل

آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی — باخودی خود در تماشا سوی بازار آمدی
در بہاران گل شدی در صحن گلزار آمدی — بعد ازاں بلبل شدی با نالۂ زار آمدی
شور منصور از کجا و دار منصور از کجا — خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی
گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا — خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب
الہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۸ رجب ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۹ ستمبر ۱۹۰۴ء بمقام اجمیر شریف ساڑھے نو بجے
صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کے مکان پر جو احاطہ درگاہ شریف میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا
مولانا صاحب قدس سرہ وہاں تشریف لیگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبد القدوس
گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی + باخودی خود در تماشا
سوئے بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب حال دستہ ہر مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے
مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع
کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر اس شعر کی کی اور دوبارہ الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کرکے
سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہوگئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب نواز

رحمۃ اللہ علیہ کے پائیں میں مدفون ہوئے۔

الجواب۔ آپ نے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کئے ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ وفات
تحقیق۔ تیسرے ان اشعار کی تفسیر سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس جواب کا خلاصہ
دوسرے پرچہ پر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے
وہ یہ کہ ممکن من حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی جمال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں ورنہ وہ واجب
ہو جاویگا۔ (بحث) پھر جب ان اوصاف کیساتھ موصوف ہوگا تو اسمیں کسی علت و واسطہ کی ضرورت ہوگی
جو مرجع اتصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے۔ اب رہا یہ امر کہ اس توسط
کی کیا کیفیت ہے اور آیا وہ واسطہ فی العروض ہے یا فی الثبوت یا فی الاثبات اسکی تحقیق ازبس طویل ہے
اور کلید مثنوی میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہر حال اسمیں اہل ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا امر مشترک
التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور
ممکن کے ظہورات وجود اسی انتساب کی بدولت ہیں پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات و بالتحقیق
ذات حق ہے اور ممکنات اُسکے مفتقر اور مستعیر۔ پس بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوۃ تخییل یا ذوق یا تجلی
یا غلبہ فنا و سکر سے یہ اوصاف و ظہورات تو ملاحظہ میں رہتے ہیں لیکن ممکن پر من حیث المخلوق والواجب
من حیث الاتصاف نظر نہیں ہوا سوقت اُن اوصاف کو قالاً و حالاً ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے
جیسے کوئی شخص مستعیر کو ملاحظہ میں رکھکر پھر اسکے غیر مالک ہونے پر اور معیر کے مالک ہونے پر نظر کرے
تو بلا اضطرار کہہ اٹھے گا ان ہذا المستعیر ہو المعیر چنانچہ اسی بنا پر فقہا کے کلام میں یہ اطلاق وارد ہے
اور اسکو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں اور جب اس حالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال اس درجہ
معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اسکی ذات کو اسپر محمول کیا جائے کیونکہ یہ حمل ایجابی بھی ایک
گونہ ثبوت موضوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلئے حقیقۃً ثبوت نہیں اسلئے جسطرح افعال ممکن کو افعال حق
اور صفات ممکن کو صفات حق کہہ دیا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہہ دیتا ہے اور ان سب کو اسی ایک
ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد و بلا حلول جیسا اسکی تصریح مولانا نے کہا ہے ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس — ہست رب الناس را با جان ناس

اس حال کے حاکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمارے دست

کی ایک تفسیر یہ بھی ہو ان اشعار میں توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہو اب اُن کی تفسیر میں کوئی خفا نہیں رہا اور بعض اوقات خلو ممکن اور اتصاف پر نظر پڑنیکے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن پر نظر میں نہیں رہتے اسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہو اور ان امور کی نسبت ذات حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہو جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہو ؎ ہمہ ہستند اینچہ ہستی تو ئی - اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہو جسکو میں نے کلید مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہو تو ہمہ از دست کہتا ہو اور یہ حالت صحو کی اور مدرک بالعقل ہے اب رہ گئی وجہ اشارہ کی سو چونکہ بہ نسبت دیگر ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہو اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامعہ اور مظہر اتم کہا گیا ہے اسلئے انتساب مذکور میں یہ اوروں سے زیادہ احق ہو سو میرا ظن غالب یہ ہو کہ مولانا نے اس حالت کے غلبہ میں اس دلالت وضعیہ غیر لفظیہ سے جو وہی کے مخاطب کو مشار الیہ بتایا۔ واما معنی السجدۃ ما قال المنصور لما سئل ان کنت انت الحق فلمن تصلی فقال تصلی باطنی لظاهری مگر یہ سب ظن و تخمین ہو اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہیں محض آپ کی خاطر سے لکھدیا ہو اگر غلطی ہو گئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرما دیں والسلام ۲۴ رجب ۱۳۲۲ھ

تیسویں حکمہ دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفاء ذی الشان

سوال۔ بخدمت فیض درجت المجد الاکرم مولانا و مقتدانا مولوی اشرف علی صاحب فیضہم۔ بعد از سلام مسنون معروض آنکہ اگرچہ میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرۂ خدام میں تصور کرتا ہوں اور اس بنا پر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہو کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس اللہ سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ سے ایک عقیدہ قلبی ہے اور جو حضرات حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ ارادت رکھنے والے ہیں انکی کیساتھ بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کیساتھ جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص ارقام فرمائے ہیں اور اپنے معتقدین کو انکی جانب رجوع دلانیکی ہدایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہو بعض اوقات

بعض مخالفین اور متبدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا سلمہ اللہ تعالیٰ کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ میں کئے جاتے ہیں اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہیں پڑتا طبیعت کو ایک خلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے میں چاہتا ہوں کہ ان شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپکے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کرنیکے لئے جو زیادہ جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی اشاعت ہو اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے۔ اگرچہ آپنے اسکے ساتھ ایک مضمون بطور ضمیمہ کے بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہو لیکن تاہم وہ مضمون اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی و وافی اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ اور مخالفین اسکو لغو تام سمجھتے اور ناقابل قبول قرار نہیں دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مؤلفہ شاہ عبد الحق صاحب مہاجر کی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہو دوسرے یہ کہ جناب کی تحریرات جسقدر اسوقت تک میرے مطالعہ سے گذری ہیں انکو تعصب و تشدد و تعسف سے مبرا اور انصاف و حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانیکا ایک اعلیٰ ذریعہ ہو۔ تیسرے یہ کہ غالباً آپکو ان فتاوی کا حال بھی معلوم ہوگا جو اہل ہند نے کسی مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حسب منشا ملا اور جن پر مخالفین حضرت حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں چوتھے یہ کہ جہانتک مجھکو تحقیق ہوا ہے آپ ہی کو خیر کے متعلق عرائض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے میں بخیال اصلاح حال و مآل مومنین و حقوق المسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گذارش کر کے امیدوار ہوں کہ بمقتضائے شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہو تاکہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان کہ جو وسواس شیطانی کہے جانیکے لائق ہیں طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر ساکت کرنیکا موقع ملے۔

شبہ اول یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتووں سے جن پر مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور مہر ہونے سے یا ان معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتمد کی چشم دید اور گوش زد احوال و اقوال بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا واقعی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحت پر

مبنی تھے و برعایت شرافت اہالیان کہ مغلظہ غیرہ حضرت سے سرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے تو یہ صورۃ تقیہ کی اور شعار روافض ہے جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق عقیدہ واقعی تھے تو اُن حضرات کے جو حضرت سے واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں اُن معتقدات اور معمولات کو بدعت اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور اُن حضرات کے حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل الوجوہ اتباع شیخ کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت میں اتباع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم و اجتہاد سے کام لینے کا مجاز حاصل ہو تو اس صورت میں احکام شرعیہ میں شیخ کے عمل بالخلاف سے مرید کے قلب میں عظمت شیخ جیسا کہ چاہئے تاہم نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزعم مرید خلاف شرع اور سنت ہونگے تو شیخ کیساتھ ارادت بھی کسی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لائق مشیخت متصور نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو آن اور ان کے مریدوں کے فیما بین مابہ الاختلاف ہوں حق و باطل اباحۃ و ضلالت میں تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی ترقی مدارج و طے منازل الی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہے یا کیونکر بنایا جا سکتا ہے اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور ہو سکتا ہے اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا ادنی درجہ کا نہیں ہے دوسرا اسکے تسلیم کرنے میں طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہے ضرورت باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کرنے کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو اتباع کامل کی ضرورت ہے اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ و ہم عمل ہونا ضروری ہے تو بوجہ اختلاف مسائل معلومہ متذکرہ شبہ اول ان حضرات کے اندر اُن کا فقدان ظاہر ہے پس ایسی حالت میں ان حضرات کی خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر تسلیم ہو تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ ہوئے ہیں کیا معنی رکھتے ہیں اور کس بنا پر ہیں اور اگر ہر دو حضرات کے معتقدات اور معمولات یکساں قرار دیئے جائیں تو تطبیق کس طریقے سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح مع تاویلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ **تیسرا شبہ** یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء میں باعتبار اختلاف بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو فریق ہیں اور ہر فریق علماء کا ہے جنمیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبد الحق صاحب مہاجر مکی و مولوی عبد السمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب و دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ کے ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب و مولوی اشرف علی صاحب و مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہے جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت و ضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات و شبہات جنکے جوابات معقول دینے میں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دینے میں مجھ جیسے بعض کم علم مہجان خانوادۂ امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والا جناب توجہ فرما دیں اور ان امور کا جواب مع مفصل تحریر فرما دیں تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جاوے بمصداق لیطمئن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے نہایت کارآمد اور مفید ہو۔ زیادہ بجز نیاز کیا عرض کیا جاوے فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعض امور فی نفسہ مباح و جائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زماننا مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ وگیارہویں وغیرہا ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ اُن مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت و معصیت ہے دوم یہ کہ اُن مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور عوام الناس کے حالات کی تفتیش نہ کرنے سے یہ سمجھکر کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دیدی سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم و فضل بلکہ ولایت بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس سے عظمت یا شان یا کمال اور قرب الٰہی میں کچھ فرق نہیں آتا انتم اعلم بامور دنیاکم خود حدیث میں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حد زنا ایک جاریہ کے زچہ ہونیکی وجہ سے تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے امید ہے کہ میرے اس مختصر

مضمون سے سب شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسی قدر مفصل بھی عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت کا ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریراً و تقریراً اذن فرمانا نعوذ باللہ مبنی فساد عقیدہ پر نہیں نہ تقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخاطبین یا حاضرین مجلس بھی ان مفاسد سے بری ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعۃ و ضلالت کہتے ہیں نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہیں جس سے حضرت خود بری ہیں پس حضرت کے قول و فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوائے علماء کا حاصل ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اسمیں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اسمیں حضرت رح اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے میں اس میں اگر حضرت رح کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رح پر الزام و ملامت نہیں اور نہ اختلاف کرنیوالوں کو انکے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر یقیناً خلاف ہو اس میں شیخ کا اتباع مرید کو ضرور نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں جس عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں ہے اسلئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اسوقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھکر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاویگا کہ آپ نے تو کھانا نوش فرمایا ہی مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوش نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع دیکھکر جو عظمت کم ہو اور کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کسی درجہ میں مسلم سہی۔ مگر یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التباس ہی نہیں جو انکشاف کی حاجت ہو۔ اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنے

دعوے پر حجت شرعیہ قائم کرکے مقدمہ جیت لے اور اس کا حق نہ ہو اور میں اسے دلا دوں تو وہ دوزخ سے حصہ لے رہا ہے۔ ظاہری حجت پر حضور فرما دیتے تھے اور بعض اوقات احتمال ہوتا تھا کہ شاید دوسرے کا حق ہو حضور پر ہرگز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپنے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ تھی اسلئے صاحب حجت کو غالب فرما دیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا بخلاف اس شیخ کے جسکے عقائد یا مسلک میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابل شیخ ہونیکے نہیں۔ اور یہ معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقائد یا مسلک میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں ہوئی پس حضرت پر کوئی شبہ نہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قدح رہا۔ سلطان نظام الدین اولیا قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے روبرو مشہور و معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت میں جا بجا تقیید کو مرتبہ ضرورت میں رکھنے کی خدمت شرح کافی ہے اور عوام کے حق میں دفاتر و رسائل بھی کافی نہیں۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ ہم نہیں کر سکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض امور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل میں غلطی ہو گئی ہے جس سے حضرت رح بالکل بری و منزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاویں تو بہت الیقین کیساتھ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہوا اور ان صاحبوں نے اسکو ظاہر پر محمول فرما لیا۔ چنانچہ اس ناکارہ کے روبرو غلبہ حال میں بعض امور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہو گیا کہ اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسی کو اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہو اور جن امور میں غلطی کبھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہو گئے چونکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاط عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دیتے ہیں قابل معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں عذر صحیح ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت رح اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرما دینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان ہونا اور ظاہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی شبہ ہو بے تکلف اظہار فرما دیا جاوے۔ میں ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور

رہتا ہو فقط والسلام۔ راقم اشرف علی عفی عنہ۔

مستفتی کا دوسرا خط جسمیں اُسنے پہلے خط کے جواب پر کچھ شبہات کیے ہیں

بخدمت فیضدرجت جامع کمالات صوری و معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم۔

بعد السلام مسنون عقیدہ مشحون معروض آنکہ افتخار نامہ بجواب عریضہ صادر ہو کر کاشف اسرار ہوا اس میں شک نہیں کہ جناب نے بطریق تمہید جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہے وہ بھی مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے کافی ووافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے جسکو جناب کے اس ارشاد کی تعمیل میں (کہ اسکے بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کردیا جاوے) ذیل میں گذارش کرتا ہوں اور امید ہے کہ اس مرتبہ کافی اور مفصل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیعہ باقی نہ رہیگی۔ ہر دو روایات مشہورہ کتمان بشارت اور التواء اجراء حد زنا کو تفصیل کیساتھ ارقام فرمادیجئے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا نظام الدین اولیاء قدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصل مع حوالہ کسی کتاب کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے بہم پہنچ سکیں رقم فرمائیے اسلئے کہ یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل و براہین عقلی و نقلی کے گذشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال میں زیادہ اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ عریضہ مع سامی نامہ ہمرشتہ عریضہ ہذا مرسل ہے تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو۔ ایک امر محض بنظر اطلاع پیش کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس عرصہ میں میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کانپوری کی گذری ہے جسمیں رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ میں جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب نے بتاکید آپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے خلاف ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہے اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب میں آپنے ارقام فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین و حاضرین مجلس ان مفاسد سے مبرا ہونگے۔ ....

....

...... اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہیں جن سے حضرت مبرا تھے اور بعض

مبرا ہونا اپنے حُسن ظن سے خیال فرماتے تھے جہانتک خیال کیا جاتا ہے مفاسد وہی امور قرار دیئے گئے ہیں جنکو حضرت حاجی صاحب نے مصالح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور فی نفسہ جائز ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہوجاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت و عقیدہ کا حال کسی کو معلوم نہیں ہوسکتا۔ دوسرے باستثناء جہال و عوام عموماً تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی و خوش عقیدگی کے ساتھ محض ان مصالح پر نظر کرکے جو سلف سے منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کرتے ہیں اور ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخیال فوت ہوجانے ان مصلحتوں کے یا ترک اقتداء بزرگان پیشین کے مذموم تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثناء کے ان اعمال کی ممانعت حضرت حاجی صاحب کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب کے یہاں جو محفل میلاد شریف ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق ہوا ہوگا ان محافل میں تداعی اور کثرت روشنی اور استعمال خوشبو و اہتمام فروش و جائے نشست ذاکر کو بلند وممتاز قائم کرنا اور قیام بالتخصیص عند ذکر الولادۃ اور اجتماع ہر خاص و عام کا نہ ہوتا تھا نہیں ضرور ہوتا تھا۔ پس وہ کون سے مفاسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت و لاعلمی تھی اور وہ کون سے واقعات تھے کہ جن سے حضرت بیخبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جاسکے شبہ دوم چونکہ شبہ اول پر مبنی ہے اسلئے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہوجاوے تو اس سے عظمت شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا نہیں ہوسکتا اول تو حسب اقوال و اعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق میں یہ کلام و گمان بھی کہ عمل خلاف مصلحت ہوا سوء ادبی ہے کیونکہ باوجود علم و احتمال ایسے اختلافات عظیم کے ایسے شیخ سے عمل خلاف مصلحت ہوجانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہانتک خیال کیا جاتا ہے اس امر کا ثابت کرنا سخت متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتیں تحریری و تقریری ہندوستان میں اکثر موجود ہیں شبہ سوم کا جواب بھی بطرز سابق یہ ارقام ہوا ہے کہ حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہوچکا اس معاملہ میں اول تو اس بات کا مان لینا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد و اعمال کی اطلاع نہ ہو سخت دشوار بلکہ

بداہت کا انکار ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ مدتوں خدمت و صحبت میں حاضر رہے ہوں اور
نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے معتقدات اور معمولات سے حضرت بے خبر
رہیں اور اگر عیاذاً باللہ بہ تمثیل منافقان اوائل زمانہ رسالہ بے خبری تسلیم بھی کیجاوے تو حضرت پر بڑا الزام
یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت تو کوئی دنیا کا
کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتا نہ تھا کہ جسکے بابتہ یہ حجت کیجا سکے کہ واقعات
وحالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلاف واقعہ یا مصلحۃ صادر ہوگیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور
باطن و تصفیۂ قلب و عرفان سے تعلق رکھتا ہو۔ پھر کیوں ان ذریعوں سے مثل بزرگان سلف مریدین کے
حالات کو دریافت نہیں کیا تاکہ وہ غلطیاں جنمیں بعض خلفاء مبتلا تھے آیندہ سلسلہ میں سنت پیر یا عمل شیخ
قرار پاکر شائع نہ ہونے پائیں کیوں مراقبہ قلب حضرت میں ان خلفا کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس
جیسا کہ اکثر بزرگواروں کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ
وتوجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاوے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ امید تک نہیں
کہ اس فضول کام میں جناب کے اوقات عزیز کا صرف کرانا نہایت بے موقع تصدیعہ دہی ہے۔ مگر مقتضائے
ضرورت بنظر بہ اشفاق عمیم جناب والا مجبوراً تکلیف دیگئی فقط زیادہ نیاز۔

الجواب - از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ میں ہنوز جو تھا وہی ہوں
اسلئے آپکا خط دیر میں ملا۔ آپنے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے سو احقر نے پہلے
بھی منصفین کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا ہوں
کہ دفاتر بھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہے مناظرہ مقصود نہیں نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔
لہٰذا تمامتر تحریرات میں اسکات منکرین سے قطع نظر کیجیے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجیے۔ دوسروں سے
اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو علماء کا حوالہ دیجیے خود وہ اپنے شبہات رفع کرلیں آپ کیوں
فکر فرماتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجیے اُن کے ساکت کردینے کا کوئی شرعاً مکلف نہیں پھر تعب
برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہے مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان
میں موجود ہے۔ التوائے حد کا قصہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب
الحدود اور مسلم میں ایک۔ قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنیکا حکم

فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متہم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو مجبوب پاکر چھوڑ دیا
اور آپنے تحسین فرمائی۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً انوار العارفین میں مذکور ہو۔ دیگر روایات کی تفتیش
کی چونکہ ضرورت نہیں اسلئے اس کا قصد نہیں کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے۔ اگر یہ امر قابل اطلاع تسلیم
بھی کرلیا جاوے تو مضر نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت کی خدمت میں ضمیمہ اس طرح اور ایسے عنوان سے
پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو ظن انکار نفس اعمال یا مع القیود والمباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہوگیا ہو اس
بناء پر اظہار مخالفۃ مانعین کو مضر نہیں ہے جو مفاسد آپنے دریافت فرمائے ہیں اگر آپ اصلاح الرسوم کی
مفصل بحث میلاد و عشر لیف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرماویں تو ان مفاسد کا
بخوبی انکشاف ہوجاوے مگر یہاں بھی اُن کا خلاصہ و اصل الاصول عرض کئے دیتا ہوں وہ مفسدہ تخیل
نیت وعقیدہ ہے اور اسپر جو شبہ لکھا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم
نہیں ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کردیں تو معلوم ہوجاویگا چنانچہ
ان صاحبوں کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے مختصر امتحان یہ ہے کہ اگر
یوں مشورہ دیا جاوے کہ جو قیود فی نفسہا مباح اور جائز الفعل والترک ہیں انکو دس بار ترک بھی کردو تاکہ
قولاً وفعلاً اباحت ظاہر ہوجاوے تو اس قدر شاق ہوگا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہوجاویں گے اگر [illegible]
ان امور کو ضروری نہیں سمجھتے تو اس قدر شاق گذرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ
فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایۃ مافی الباب اُس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہوگی مگر یہ لازم نہیں آتا
کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جاوے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاویگی تو انکو بھی منع کیا جاویگا
وہ علت ایہام جاہل ہو یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد میں فساد آنے کا اندیشہ
غالب ہو تو خواص بھی مامور بترک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سورۃ میں
یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہاں تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہاں کراہت ہوگی پس عوام الناس تغیر
مشروع کی وجہ سے روکے جاتے ہیں اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جسکا مخفی ہونا
اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہیں اکثر مفاسد نیات و عقائد عوام کے بزرگان والا سے مخفی رہتے ہیں
روز و شب مشاہدہ میں آتے ہیں۔ شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا۔ سوء ادب کا شبہ اہل فہم
سے نہایت بعید ہے جب انبیاء علیہم السلام سے زلت کے صدور کے معتقد و قائل ہونے میں سوء ادب

لازم نہیں آیا تو اولیاء کرام کے حق میں کونسی بات سوء ادب کی ہو۔ ہاں سوء ادب ایک طرح ہے یعنی کہ بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے در باب احکام کے ان کا حجت نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہیں بلکہ عین ادا ر مامور بہ ہے اور یہ امر دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اسکی تحقیق اوپر ہو چکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہنا شب و روز مشاہدہ میں آرہا ہے۔ اور ایک شہادت تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہیں البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتیں ہیں۔ شبہ سوم کا جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں غور کر لیجیے صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دو ہیں تغیر مشروع اور ایہام جاہل سو ایک عالم کے عقائد میں ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوے اگر مستبعد بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلاء فساد ہو جاویں ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی خدمت میں حاضر رہنے تک نہ ان صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل اہتمام کا موقع ملا نہ وہاں کی حاضری میں مقتدا ہونیکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان میں پہنچکر شان پیشوائی ظاہر ہوئی ان اعمال کا اہتمام بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا یہ زمانہ حاضری میں مشاہدہ کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ اب شبہ تخییل منافقان وعطائے خلافۃ بلا تحقیق سب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ نور باطن سو حضرت کو کیوں نہ معلوم ہو گیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا اسکا حاصل یہ ہوا کہ آپکو کشف کیوں نہ ہوا یا آپنے قوت کشفیہ کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے واقف ہیں ان کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف نہ امر اختیاری ہے نہ امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال ضعیف ہے اور اس پر جو تفریعات کی ہیں وہ بھی سب اسی طرح مدفوع ہیں اب آخر میں یہ عرض ہے کہ اگر کوئی نیا شبہ ہو تو تحریر فرمائیے فرمانیکا مضائقہ نہیں اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور انکے جوابوں کی توضیح کا لکھنا مدنظر ہو تو اس تطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لا کر فیصلہ فرمالیں کیونکہ تحریر میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہو جانے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا دریغ دشوار معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

۳۱ اکتیسویں حکمت جواب روایتے دالہ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچاتے ہیں اور جنا

بہ الصلوٰۃ والسلام علیک یا رسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہونچاتے ہیں خود سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہیں ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی ... صاحب چند روز ہوئے آرہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب ابن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء الافہام فی الصلوٰۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی اس میں یہ حدیث موجود ہے جسکو مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدثنا یحیی بن ایوب العلاف حدثنا سعید بن ابی مریم حدثنا یحیی بن ایوب عن خالد بن یزید عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوٰۃ علی یوم الجمعۃ فانہ یوم مشہود تشہدہ الملئکۃ لیس من عبد یصلی علی الا بلغنی صوتہ حیث کان قلنا وبعد وفاتک قال وبعد وفاتی ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء و اس حدیث میں کوئی کلام بھی نہیں کیا کہ ضعیف ہے یا موضوع اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرماویں تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہیے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

الجواب۔ اس سند میں ایک راوی یحیی بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام ہے جنمیں سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں ربما اخطأ لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دوسرا ایک راوی خالد بن زید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادۃ ارسال کی ہے اور یہاں عنعنہ ہے جسمیں راوی کے متروک ہونیکا اور اس متروک کے غیر ثقہ ہونیکا احتمال ہے تیسرے ایک راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیف اور امام احمد نے مختلط کہا ہے وھذا کلہ من التقریب پھر کئی جگہ اس میں عنعنہ ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تلاقی کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر کلام ہے سند میں باقی رہا متن سو وہ معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں نسائی اور دارمی سے بروایت ابن مسعود رض یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ ملئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث حصن حصین میں بحوالہ مستدرک حاکم و ابن حبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابوہریرہ رض حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا بلغتہ اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوتکم معروضۃ علی

للحدیث یہ سب حدیثیں صحیح ہیں عدم اسماع عن بعید میں ظاہر ہے کہ جلاء الافہام ان کتب کی
برابر قوت میں نہیں ہو سکتی لہٰذا اقوی کو ترجیح ہوگی ثالثاً ثانی بلفظ بلغنی صوتہ محتمل تاویل ناشی عن دلیل کو
ہے واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اور وہ دلیل جو منشاء تاویل کا ہے دوسری احادیث
مذکورہ ہیں یعنی بضرورت جمع بین الاحادیث اس لفظ کی یہ توجیہ ہوگی کہ صوت سے مراد جملہ صلوٰتیہ ہے
کیونکہ کلام اور کلمہ قسم ہے لفظ کی اور وہ قسم ہے صوت کی پس درود شریف بھی ایک صوت ہوا اور بلاغ
عام ہے بلاغ بالواسطہ و بلا واسطہ کو اور بقرینہ دوسری احادیث کے بلاغ بالواسطہ متعین ہو پس معنی
بلغنی صوتہ کے یہ ہونگے بلغنی صلوتہ بواسطۃ الملٰئکۃ رابعاً اگر حدیث کے ضعف سند اور متن
کے معارض و محتمل تاویل ہونے سے قطع نظر کر لیجاوے اور کل ازمنہ و امکنہ و احوال اور جمیع مصلین میں
عام لیا جاوے تب بھی اہل حق کے کسی دعوی مقصودہ کو مضر نہیں اور نہ ان کے غیر کے کسی دعوی مقصودہ
کو مفید اگر اس اجمال پر قناعت نہ ہو تو اس ضرر یا نفع کو متعین کرنے سے انشاء اللہ تعالیٰ جواب میں
تفصیل ہوگی واللہ اعلم۔ بعد تحریر جواب ہذا بلا توسط فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث میں صوتہ
نہیں ہے بلکہ صلوتہ ہے کاتب کی غلطی سے لام رہ گیا ہوا امید ہے کہ اگر نسخ متعددہ دیکھے جائیں تو انشاء اللہ
تعالیٰ کسی نسخہ میں ضرور اسی طرح نکل آویگا والغیب عند اللہ تعالیٰ فقط ۱۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

بتیسویں [۳۲] حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب ۱

سوال۔ امکان کذب میں ایک عالم نے ایسی تقریر کی جس سے شبہ پیدا ہو گیا وہ یہ ہے کہ کلام صفت
باریتعالیٰ کا قدیم ہے اور تمام صفات اسکے کمال کے ہیں اور کذب نقص و عیب ہے اس سے منزہ ہونا ضروری ہے
لہٰذا صفت کلام صفت یعنی صدق بھی ہوگا پس اس کا خلاف ممکن نہیں اور صفات پر قدرت کا تعلق
نہیں ہو سکتا کیونکہ قدرت ممکنات پر ہے صفات قدیم ہیں اور اس کا کلام صادق ہونا ازلاً و ابداً
ضروری ہو کر تمام صفات اسکی کمال کی ہیں نقص اسمیں ممکن نہیں لہٰذا کذب غیر ممکن ہوا اس کا جواب شافی عطا ہو
الجواب۔ امکان و امتناع کے باب میں اس تقریر کی لطافت و حقیقت میں کوئی کلام نہیں مگر تمام تر متعلق
کلام نفسی کے ہے سو اس مرتبہ میں صدق کے وجوب بالذات اور کذب کے امتناع بالذات میں کسی کو اختلاف
نہیں بلکہ بحث کلام لفظی میں ہے جبکہ وہ افعال میں سے اور مخلوق ہو جیسا ماتریدیہ کا مسلک ہے سو اسمیں

یہ تقریر نہیں چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضدین کیساتھ
متعلق ہوتی ہے جس سے اس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو بالغیر
ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں نقص ممتنع بالذات و افعال میں ممتنع بالغیر واللہ اعلم ۲۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ
سوال۔ از ناچیز ابو البرکات عفی عنہ بعد الیخدمت حضرت استاذی جناب مولانا صاحب عم فیضکم
السلام علیکم و رحمۃ اللہ۔ شرفنامہ شرف صدور ہو کر باعث شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب
میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بمقتضائے انما شفاء العی السؤال عرض کرنا مناسب سمجھا جبکہ کلام
لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گویا یہ دونوں دال مدلول ہوئے یا معبر بہ و معبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق
ہے لہٰذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تغایر لازم آویگا اور معنی تغایر نہیں ہونا چاہئے ورنہ کلام
لفظی کلام اللہ نہ رہیگا کیونکہ وہی کلام ہو جسکا مدلول کلام نفسی ہے اور ہمارے فہم کیلئے اصوات و حروف کا لباس
پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہو پس لفظ
امکان کذب باری تعالیٰ کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس
صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقروء باللسان
ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہے۔
الجواب۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہٰذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے اقول
پھر اس کا کسکو انکار ہے لیکن ضرورت عام ہو بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو اور وہ غیر اس کلام نفسی کا
ضروری الصدق ہونا ہو تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آویگا اقول دال مدلول یا معبر بہ و معبر عنہ میں تغایر تو
لازم ہے پھر اسکے التزام میں کیا محذور ہے گو اس کا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر
صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہو اور کذب سے مرتبہ مخلوق مراد
ہو البتہ سوء ادب کہنا مسلم ہونیکے قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیشک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی
وحشت نہ ہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قرات لسان انسان بھی حادث ہو اقول ہاں لسان انسان سے پہلے وہ الفاظ
خاصہ مسلک ماتریدیہ پر مخلوق ہو چکے۔ ۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

تینتیسویں [۳۳] حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب ۱

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپ نے ایک مرتبہ فرمائی تھی در متعلق ذہن

سے اثر گئی اگر مختصر تحریر فرما دیں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک سخت تحریر آئی
سے اسکی طرف توجہ ہوئی۔ بہتیرے شبہات و شکوک پڑھ کر دل واقع ہوئے کئی دن کے بعد ایک مرتبہ ہوا
اور تحریر عام فہم میں لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب سے اسمیں گفتگو ہوئی اور کچھ شبہات پر سوچ کر کا دل سے
اندفاع کر لیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی کہ الزام قائم کر سکیں اسمیں چند باتیں دریافت
طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگا رہے ہیں اسلئے انشاء اللہ آپ کی مختصر
تحریر نافع ہو جائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمائیگا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے
جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو امکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالیٰ
عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہے اور قدیم ہے یا کلام لفظی حادث
یا کلام نفسی سوا فوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدء کلام کہکر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو
جیسے تمام اقسام کلام باری نکلے ہوئے ہیں اس صفت یعنی مبدء کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدء کلام
جو درجہ نکلیگا فقط قابلیت تکلم نہ ہوگا اگر امکان کذب سے اس کلام میں مقدوریت وقوع کذب مراد
ہے جو صفت باری ہے تو کیا یہ قضیہ بشکل ثالث یہ بنیگا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن وقوع الکذب عیب
فالعیب فی الصفۃ ممکن صدق کلام کا حسن ہے اور صفات حسن یا صفات الصفات مثل صفات ذاتی
اور لا عین ولا غیر نہیں ہیں زید کہتا ہے امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام فعل اختیاری ہے اسلیے مقدوریت
کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللہ کیلئے مقدور الوقوع ہے اگر چاہے تو نہ لائے
مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہے۔ عمر کہتا ہے کہ یہ معنی وجوب بالذات
اور عدم بالغیر کے ہیں نہ کہ امکان بالذات و امتناع بالغیر کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم
محال نہ ہو اور ممتنع کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ ازل میں وجود کیساتھ
معلوم ہو چکی ہے مگر اسکے عدم کا وقوع جہل باری کو مستلزم ہے اب خواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔
بہرحال چونکہ مستلزم ہے محال کو پس ممتنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے
مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی میں لاسکنا ہی
غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جہل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ اسوجہ سے ہے کہ اسکی جانب
ثانی یعنی صدق کیساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادہ

الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و ممتنع اور غیر مقدور ہیں کذب بھی غیر مقدور الوقوع ہیں صدق کو بالارادۃ
الازلیہ ہونے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق و کذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ
فرمائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شی کی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہو
نہ اباء و انکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہے جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی یہ ہوئے
کہ نفس شے میں مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہے اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو لیا اسلئے
امتناع بالغیر یعنی امتناع بالارادۃ الالٰہیۃ الی الجانب المخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد
کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

الجواب۔ سب سے اول لکھنے کے قابل یہ بات ہے کہ جن مسائل اعتقادیہ کی تخصیصاً کسی نص میں تصریح
نہیں آئی بلا ضرورت اسمیں کلام اور خوض کرنا اور خصوص جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو
اشتغال بما لایعنی بلکہ عجب نہیں کہ منجر بہ بدعت و سوء ادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے موحش
ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب و نیز دوسرے کم فہموں کیلئے مورث وحشت و توہم غلط ہو جاتے ہیں
اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق کل شی کہنا درست ہے اور خالق الکلاب والخنازیر کہنا بے ادبی ہے چونکہ
مسئلہ متنازع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد احقر سمجھتے اعتقاد عموم قدرت کل شی ممکن و اعتقاد
تنزہ عن کل نقیصۃ کے خصوص کیساتھ اسمیں کلام کرنے کو مستحسن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجیہ سوال
کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھے دیتا ہوں
اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جاویں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہیں اور افعال مقدور۔
دوم کلام نفسی صفت ہے اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم ابصار
پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چہارم صدق و کذب میں تقابل تضاد ہے۔ پنجم وجوب
تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہو اور اسی طرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اسکو وجوب
بالغیر و امتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کرکے کہ وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وجوب و امتناع عقلی کی قسمیں
ہیں اور یہاں خود مقسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس قسم میں اثبات وجوب میں اور یقیناً امتناع میں
ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہے جو بدلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ
منفی و ثابت العدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہی اسکو وجوب عادی و امتناع عادی

کہا جاوے (وھو الحق عندی لان الامتناع العقلی والوجوب العقلی لاستلزامہ الایجاب ینافی الاختیار) ہر حال میں اس تعلق و عدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہیں ہو جاتی گو اسکا وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہو جاوے پس بعد تمہید ان مقدمات کے سمجھنا چاہئے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب غیر مقدور اور اسکی ضد یعنی کذب اس مرتبہ میں ممتنع غیر مقدور ہے للمقدمۃ الاولیٰ والثانیۃ اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور ہیں صدق تو اسلئے کہ اس کا فعل ہے للمقدمۃ الاولیٰ والثانیۃ ایضاً اور اسکی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمۃ الثالثۃ والرابعۃ کیونکہ اگر اس ضد کو مرتبہ لفظی میں مقدور کہا جاوے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہے یا صفت فاعل کی باعتبار اس فعل مقدور کے جیسا ظاہر ہے اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں ھذا خلف البتہ چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ اسکے ساتھ کبھی تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابداً ابداً اسمیں احتمال وقوع کا نہیں اور امکان بمعنی احتمال کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں امکان کے جسنے عوام کو وحشت میں ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ کیوں ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جاسکے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے موہم ہے اور موہم سے بچنا ضروری ہے لقولہ تعالیٰ لاتقولوا راعنا الآیۃ تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہو جاویگا جو قابل تسلیم و عمل ہے لیکن اسکو مسئلہ کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہے بہرحال باوجود اس احتمال کے قطعاً منفی ابدی ہونیکے خارج من القدرۃ نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا ہے یہ تقریر شافی کافی منصف کیلئے اب بعد اس تفصیل و اسکی تقریر اور اسکی دلیل کے اجزاء سوال کا جواب بے تطبیق کرنیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم سے مفصلاً خود معلوم ہو جاویگا حاجت مستقلاً تعرض کرنیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو آپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے اندر آگئی واللہ اعلم اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ میں مزداریہ کا قول لکھا ہے اللہ قادر علی ان یکذب ویظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہوا جواب یہ ہے کہ ان کے قول مذکور کے بعد یہ قول بھی ہے ولو فعل لکان الٰہا کاذبا۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہے پہلے قول کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفت میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کاذباً ظالماً سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے موضوع ہے اس کا قرینہ اور اس پر دال ہے پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نعوذ باللہ

یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً ھذا ما عندی الآن ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً فقط۔ ۱۳ر محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسویں حکمت ۳۴ شرح مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ براخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۲۰۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۲۱۳ پر ختم ہوا ہے

پنتیسویں حکمت ۳۵ معنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان

سوال۔ امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آتے یا بخل اور یہ دونوں اسکے لئے محال ہیں۔ اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔

الجواب۔ یہ تقریر قدیماً و حدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اسکی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصۃ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ و نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن اس معنی کی تعبیر سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزوم اور ذواتیات کی جیسے انسان کی ناطق اسکا ذاتی اور اور ضاحک بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء لوازم سکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتفاء ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

۵ر محرم ۱۳۲۳ھ

چھتیسویں حکمت ۳۶ تفصیل حکم رطوبت فرج

امداد الفتاوی حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۱۶ شوال ۱۳۳۴ھ میں جو کہ رسالہ الامداد

بابتہ محرم ۵۳ھ میں شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک دوست صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ جسمیں جمہور کی ظاہراً مخالفت لازم آتی ہو اس پر غور کر کے اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہو کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) میں جو سوال سفیدی خارج از فرج کا ہو اس سے مراد وہ سفیدی ہو جو مرض سیلان الرحم میں خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردوں کو مرض جریان میں ہوتا ہے جسے اصطلاح اطبا و فقہا میں ودی کہتے ہیں یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے اور در مختار کی جو عبارت آپنے اس مسئلہ کے جواب میں نقل فرمائی ہو (صـ۳۵) یہ آپ وہ رطوبت مراد ہے جو فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہو جیسے کہ انسان کے لب پر اور اسی طرح سخاف دجلد لہ پر جو رطوبت موجود رہتی ہو وہ پاک ہو فقط۔

جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا،

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الرحم انہ قد یعرض النساء ان یسیل من ارحامھن دائما رطوبات عرض لھن سیلان المنی کما یعرض للرجال وتلک الرطوبات اما یکون تولدھا فی الرحم نفسہ اذا ضعفت القوۃ الغاذیۃ التی فیھا واما فضول تصل الیھا من جمیع البدن علی جھۃ الاستفراغ والتنقیۃ وفیہ یستدل علی المنی بلونہ فی البیاض وقوامہ فی یسیرا لغلظ وعدم العفونۃ الی قولہ فلذلک یکون رای المنی السائل) خالیا من العفونۃ بخلاف الرطوبات الفضلیۃ التی تصرفت فیھا الحرارۃ الغریبۃ الی قولہ واما سیلان المنی فقد ذکرنا وفیہ قبل ذلک فی تعریف الودی وھو رطوبۃ لزجۃ تسیل فی مجری البول عند ارادۃ ارای البول الی قولہ وھو اذا کثرت فغلظت سالت بعد البول ایضا وفیہ اما سیلان المنی وخروجہ من غیر ارادۃ ای من غیر عزم وللہ جماع فیکون اما لکثرۃ المنی لقلۃ الجماع وکثرۃ تناول مولدات المنی واما لحدۃ المنی وحرافتہ واما الاسترخاء اوعیۃ المنی وبرد مزاجھا وضعف قوتھا الماسکۃ واما لتشنج ھتمد ولعرض لعضل وعیۃ المنی واما لضعف الکلیۃ ودوبان شحمھا فی شدۃ الشھوۃ اوکثرۃ الجماع واما الفکر فی الجماع اوسماع من حدیثہ اھ ملخصا وفی رد المحتار علی قول در المختار رطوبۃ الفرج طاھرۃ عندہ اھ ما نصہ ای الداخل اما الخارج فرطوبۃ طاھرۃ باتفاق الی قولہ فرطوبۃ کرطوبۃ الفم والانف والعرق الخارج من البدن صـ۱۴۳ ج ۱۔

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کا لفظ مصرح ہو وہ ودی نہیں ہو جیسا کہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوئی ہو ۲ وہ رطوبت منی بھی نہیں ہو کیونکہ سیلان منی ایسے اسباب سے ہوتا ہے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ انکے اسباب مذکورہ فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبۃ مسئولہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے ۳ پس جب نہ وہ ودی ہو نہ منی اور ہو رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہو جسکو اس عبارت میں ذکر کیا ہو قد یعرض للنساء ان یسیل من ارحامھن دائما رطوبات اور دائما سے مراد وہی ہو جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہو چنانچہ ہوا اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لب سے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق طاہر ہو چنانچہ عبارۃ فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہو تو اسکو محل اختلاف کیسے کہہ سکتے ہیں پس یہ جب ودی ہو جیسا سائل متاخر کو شبہ ہوا اور نہ منی ہوا اور مذی کا نہ ہونا ظاہر ہو تو اسکے نجس ہونیکے لئے ودی و منی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہیے اور نہ وہ موجود ہے جو رطوبت فم کے حکم میں ہو جو کہ بالاتفاق طاہر ہے پس اسی رطوبت مغایرہ للودی والمنی والمذی والشبیہ باللعاب میں امام صاحب و صاحبین مختلف ہیں اور اوجہ ابتلا کے اصل جواب میں قول بالطہارۃ پر فتوی دیا گیا جب سائل ثانی نے اسکے ودی ہونیکی بنا پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا میں اس بنا کا منہدم ہونا ثابت ہو گیا تو شبہ کا منعدم ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ دینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ عدم مہارت طب کا احتمال اب بھی مجھ میں باقی ہے۔ دوسرے علما سے جواب پر نظر کرا لیجاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اسپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول ۳۵ھ۔

سینتیسویں حکمۃ طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر مع تفسیر حکایت تغیر در سطر

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے

ع۱ اشارہ اس حکمت کا یہ مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ ع۲ وجہ بندہ تفسیر فی العالمگیریہ علی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی متاخری الرؤیۃ اذا ثبت عندھم رؤیۃ اولئک بطریق موجب حتی لو شہدوا ان اہل بلدۃ قد رأوا ہلال رمضان فحکم یوم قضاء ہو دا

حتیٰ کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجت کہا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجت نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لاتخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلابد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار ص ۱۵۰/۲ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہاں حجت بھی نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روز ہو کی خبر میں تو استفاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استفاضہ کا شبہ ہو گیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت بے علم خود رائے غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نہ کرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت منتفی ہو لہذا احتجاج بھی منتفی ہو اگرچہ تار کو مثل خبر لسانی کے بھی قرار دیا جائے گو خود خبر لسانی میں جب یہی شرط ہو تو تار میں کیوں نہ ہوگی پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی بنا پر افطار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۲ شوال ۱۳۲۶ھ۔

سوال۔ رویت ہلال ماہ رمضان و ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا نا جائز۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و مدفع یعنی توپ پر قیاس کرکے اس باب میں ایک تقریر[عـــه] لکھی تھی جسمیں قبول خبر تار میں کچھ تفصیل اور بعض شرائط کیساتھ تقیید تھی مگر اس سال یعنی ۱۳۲۶ھ کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے جو بے احتیاطیاں کیں اور ان سے جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھکر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں کر سکتے و نیز اخبار متواترہ سے تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دھوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہذا وہ خط سے بھی ادون ہے کہ خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کاتب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط یشبہ الخط بعض احکام میں کہا گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں اور نیز طبل و مدفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جسمیں جرأت تعمد خداع کی ابعد ہے۔ تار میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کرکے سدا للذرائع وحسما للمادۃ اس تفصیل سے رجوع کرکے اب یہ حکم متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلا قابل اعتبار و لائق عمل نہیں ولھذا النظائر فی فن الفقہ منہا عدم جواز القضاء بعلمہ کما بسط القول فیہ فی الدر المختار ورد المحتار ص ۵۳۲ و ص ۵۵۵ ج ۴ واللہ اعلم۔ ۳ ذیقعدہ ۱۳۲۶ھ۔

[عـــه] یہ تقریر اصل امداد الفتاوی مطبوعہ مجتبائی ۱۳۲۰ھ جلد اول صفحہ ۱۰۲ میں چھپی ہوا اور اس کے تین سال بعد ایک دوسری تقریر متعلق حکم تار کے اس تتمہ میں ہے وہ بھی اسکے ساتھ دیکھ لیجاوے۔

سوال متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب۔ اول دو مسئلے بطور تمہید کے لکھے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں یہ مقصود ہے بہ نسبت خط کے توپ اور طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہے اور خط کا حکم یہ ہے کہ امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرطامن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جائے حجۃ ہے ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہونیکے محض خبر ہے بلا اشتراط شہادت اسکا ملزم ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے امور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کی کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہ ہو مثل ظن کے صوم میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (تتمہ سال ۳۸ الاول ملحقہ الدعاوی) امداد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۰۲۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویۃ کا شہادۃ علی الرویۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجۃ لکھا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجۃ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لاتخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلابد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۱۵۰ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہ حجۃ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

۱۔ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہیئے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہاں چاند ہوا ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہے اور اگر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگرچہ کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہے یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم یا مفتی نے قبول کر لیا ہے یا یہاں عید ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار

تو عمل جائز نہیں کیونکہ کلام ہلال عید میں ہے اور اگر دو تین ہیں اور بادل نہیں تھا تب بھی عمل جائز نہیں اور
اگر دو تین تار بادل کی حالت میں آئے مگر تار دینے والے معتبر نہیں یا شناسا نہیں تب بھی عمل جائز نہیں اور
اگر بادل کی حالت میں دو تین معتبر لوگوں کے آئے یا بدون بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہے جو آخر
میں لکھا ہے کہ میں نے دیکھا ہے الخ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دل گواہی دے کہ اس میں کذب او خطا نہیں
ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دے تو عمل جائز نہیں اور جہاں کوئی عالم محقق ہو وہاں عوام کے
دل کی گواہی معتبر نہیں عالم کے دل کی گواہی اور اُن کا فتویٰ حجت ہے۔ اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتوے کے
خلاف کرنا جائز نہیں اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اسکا مضمون ویسا
نہیں ہوتا جس کا معتبر ہونا اوپر بیان کیا ہے اسلئے وہ بھی معتبر نہیں ہے اور یہی تفصیل صورتوں کی اور کلام
کی خط میں بھی ہے جو عبارۃ سابقہ متضمنہ حکم تار میں ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھدیا جاوے تو خط کے سب
احکام کی تعیین ہو جاویگی۔

۲ جو طرق خبر کی حجۃ ہونیکے ملا میں مذکور ہوئے ہیں چونکہ ان ممالک کے تار ویسے آنے یا منگانے میں اُن کی رعایت
نہیں کی جاتی لہٰذا وہ حجۃ نہیں البتہ اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم
سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطالع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہیں۔

۳ چونکہ معاملات و دیانات میں فرق ہے اسی طرح شہادۃ و اخبار میں بھی فرق ہے اسلئے معاملات میں عدم
اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہیں دیانات میں عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ اسمیں تفصیل ہوگی جو ملا میں مذکور ہوئی
۴ جس طرح تار کے مضمون میں تفصیل ہے اسی طرح خط کے مضمون میں بھی ہے جو ملا میں بسط کیساتھ مذکور ہو چکی
ہے فقط واللہ اعلم ۹ شعبان ۱۳۲۹ھ

اڑتیسویں^۳۸ حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال تالاب میں مچھلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز
فرماویں اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کے معنی اور اگر جائز ہو تو جواب کتابوں میں ناجائز لکھا ہے اسکی کیا توجیہ

الجواب - ولا یجوز بیع السمک قبل الاصطیاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی خطیرۃ اذا کان
لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان

من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک ما
ذکرنا اول باب البیع الفاسد وایضا فیہا اخر المسائل المنثورۃ واذا فرخ طیر فی ارض رجل فہو لمن
اخذہ وکذا اذا باض فیہا وکذا اذا تکنس فیہا ظبی الی قولہ وصاحب الارض لم یعد ارضہ
لذلک فصار کنصب شبکۃ للجفاف وکما اذا دخل الصید دارہ او وقع ما نثر من السکر والدراہم
فی ثیابہ لم یکن لہ ما لم یکفہ او کان مستعدا لہ اھ وفی فتح القدیر علی القول الاول المذکور
الہدایۃ فان کانت لہ خطیرۃ قد دخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک او لا فان کان
اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک
ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ لعدم الملک الا ان یسد الخطیرۃ اذا دخل ثم یملکہ ولو لم
یعدہا لذلک ولکنہ اخذہ ثم ارسلہ فی الخطیرۃ ملکہ اھ مختصرًا اب ان روایات مذکورہ کے
اشکال میں دو کلام ہیں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونیکے متعلق دوسرا اسکے جواز بیع و عدم جواز کے
متعلق سو امر اول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر
تالاب میں چھوڑ دے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والے کی مملوک ہیں دوسرے
بلا اذن پکڑنا درست نہیں دوسری صورت یہ کہ خود پکڑ کر یا خرید کر نہیں چھوڑی لیکن مچھلیوں کے آنیکی
کوئی خاص تدبیر کی ہے یا آجانے کے بعد اُن کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے
کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو اعداد
نہ کہیں گے لان معناہ سامان کردن لا محض قصد کردن تیسری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں
سے کوئی صورت نہیں ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا آگئیں نہ اُن کے جمع کرنیکا کوئی اعداد
کیا اور نہ اُن کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنے کے کسی کی ملک
نہ ہوگی۔ یہ تو امر اول میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک
ہی نہیں ہوئی اُنمیں تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقاً جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہو گئی
اُنمیں دیکھنا چاہئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدور التسلیم
اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کہ ہاتھ ڈال کر
پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقاً ناجائز لکھا ہے مراد اُن سے خاص صورتیں عدم جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۲۹ھ

سوال۔ ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا کان لا
یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ
من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک۔
زید الا اذا اجتمعت فیہا سے حظیرہ صغیرہ مراد لیتا ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ کو جو
اسکی شرح ہے پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء من قولہ جاز یعنی الحظیرۃ اذا
کانت صغیرۃ تؤخذ منہا من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا
المدخل فانہ لا یجوز لعدم الملک وہو استثناء منقطع لکونہ غیر مستثنیٰ من الماخوذ الملقی
فی الحظیرۃ والمجتمع بنفسہ لیس بداخل فیہ وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد حینئذ الحظیرۃ علیہا ملکہا
اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم
الاحراز۔ اس بنا پر اس اطراف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو یہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک
کو باطل ٹھہراتا ہو کیونکہ یہ حظیرہ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ کا
اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرضکہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہے اور ہم
ایسی بھی دو طرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا مدخل اُس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے انکے
مدخل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اُس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہو جاتا ہو اور بعض تالاب وہ ہیں جو بعد بارش
کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور ادھر ادھر سے مچھلیاں آجاتی ہیں۔ اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب
کا حکم جداگانہ ہو یا ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی مچھلیوں کو اپنی ملک سمجھکر عند الشرع فروخت
کرسکتا ہو یا نہیں۔ **زید۔** اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہو کہ جو تالاب کہ جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم
حظیرہ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا ہر صورت تالاب کی مچھلیاں بوجہ سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا
اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہو اور عبارت (عینی) وقید بہ لانہ لو سد موضع الدخول
حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذ الہ بمنزلۃ ما لو وقع فی شبکتہ فیجوز بیعہ
کو حظیرہ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ عینی اور عنایہ میں موافقت ہو جائے **زید** کا اس عبارت مذکورہ کو یہ سمجھنا
صواب ہو یا خطا اور دوسرا استدلال میں بہشتی زیور اور صفائی معاملات جسمیں تالاب کی مچھلیوں کی
بیع مطلقاً باطل و حرام ٹھہرائی گئی ہو پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہو کہ حظیرہ صغیرہ جب مراد ہو تو زمین

چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب زمین جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم
ہوتا ہے وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد حینئذ الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا
کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم الاحراز۔ اور حظیرہ صغیرہ کو مدخل
کو جب بند کر دیا جاوے تو مالک اسکا باندھنے والا ہوا اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈالدینے سے باندھنے
والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس
تک جا کر کسی بڑے دریا میں ملگئی اب اُس ندی کو چار یا پانچ کوس کے بعد عرضاً باندھ دیا تو جسقدر آب محاط
کے اندر مچھلیاں رہیں اُن سے زید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اُس کا عند الشرع قرار دیا جا سکتا ہو یا نہیں۔
اور حظیرہ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب۔ یہاں پر دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا۔ دوسرا ملک میں داخل ہونیکے
بعد بیع کا جائز ہونا۔ سو حکم اول کیلئے قبضہ و احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہو کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈالدے اور
ایک صورت یہ ہو کہ اُن کے از خود جمع ہو جانیکے بعد بند لگا دے جس سے وہ خروج پر قادر نہوں عینی کی عبارت
مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ و کبیرہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسلیم
شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہو کہ حظیرہ سے نکالکر کسی ظرف میں رکھی ہوئی ہو۔ دوسری صورت یہ ہو کہ حظیرہ
صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑ لیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہو اور اسمیں صغیرہ
کی قید ہو پس عینی اور عنایہ میں تطابق موقوف نہیں ہے اس پر کہ عینی میں بھی صغیرہ مراد لیا جاوے پوری عبارت
دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس پوکھرے جنکا ذکر سوال میں ہو اُن میں تفصیل یہ ہے کہ جو ندی سے متصل ہیں
اور ندی سے اسمیں مچھلی آنیکے بعد اسکے مدخل کو بند کر دیتے ہیں اسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہو کما
ذکر فی العنایۃ والعینی او سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہ اھ ولو سد موضع الدخول حتی
صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذ الہ اھ اور جو بند نہیں کیا خود ندی سے اُسکا اتصال
جاتا رہا تو اسمیں دیکھنا چاہئے کہ اُس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا
تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جاویگی ورنہ نہیں فی فتح القدیر فان کانت لہ حظیرۃ
دخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک او لا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ
ولیس لاحد ان یاخذہ الی قولہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ

لعدم الملك الخ اور جو ندی سے متصل نہیں بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور مچھلیاں یا تو اُن میں پیدا ہو جاتی ہیں یا ادھر اُدھر سے جمع ہو جاتی ہیں اُن میں بند لگانے کا تو تحقق ہی نہیں ہوتا اب صرف یہ دیکھا جاویگا کہ آیا اسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہیں صورت اولیٰ میں مچھلی ملک میں داخل ہو جاویگی اور صورت ثانیہ میں نہیں وقد ذکرہ لیلۃ الغا ۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کے مملوک وغیر مملوک ہونے میں اب جواز بیع بمعنی صحتہ وعدم فسادہ کیلئے مملوک ہونے کے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ میں یہ قدرت نہیں ہے اسلئے اسکے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہوگا چنانچہ فتح القدیر میں بھی بعد عبارت لیس لاحد ان یاخذہ کے جو کہ دال ہے سمک کے مملوک ہوجانے پر یہ عبارت ہے ثم ان کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطیاد جاز بیعہ لانہ مملوک مقدور التسلیم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یوخذ الا بحیلۃ لا یجوز بیعہ لعدم القدرۃ علی التسلیم عقیب البیع اھ باقی بہشتی زیور وصفائی معاملات کی عبارت مختصر ومتعلق بعض صورتوں کے ہے اُس سے شبہ نہ کرنا چاہیئے اُن دونوں میں تفصیل نہیں لکھی بعض کثیر الوقوع صورتوں کو لکھدیا ۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر حظیرہ کی (صغیرۃ کانت او کبیرۃ کما ھو) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر زمین والے نے اُس زمین و حظیرہ کو اسکے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اُس صورت میں وہی مالک ہوگا بند ڈالنے والا مالک نہ ہوگا اور اگر اُس نے مہیا نہیں کر رکھا تھا تو مقتضا قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اسمیں اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہوگا کہ میں نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت میں بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اُسپر جبر جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کردو کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدون اُسکی رضا کے جائز نہیں اور ندی مذکور فی آخر السوال کو عرضاً باندھ دینے کی صورت سمجھ میں نہیں آئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اُس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیمائش سے نہیں ہے بلکہ یہی حد ہے کہ یمکن الاخذ منہا بلا تکلف واحتیال کما فی الغایۃ اول عبارتھا المذکورۃ فی السوال ۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

انتالیسویں (۳۹) حکمت تحقیق مذہب مالک رح در مسئلہ مفقود

فی الدر المختار کتاب المفقود قلت وفی واقعات المفتین لقدری افندی معزیا للقنیۃ انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل فما لم ینضم الیہ القضاء لا یکون حجۃ ۔ پس امراۃ المفقود

میں خواہ مذہب حنفیہ کا راجح ہو خواہ مالکیہ کا کہ یہ بحث آخر متعلق خلافیات ہے لیکن ضرورت میں جو حنفیہ نے اسپر عمل جائز لکھا ہو تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ محض فتوی عمل کیلئے کافی ہو بلکہ اسمیں حسب روایت بالا انضمام قضاء قاضی مسلم کی ضرورت ہو پس عمل کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ کسی مسلمان حاکم کے اجلاس میں یہ واقعہ پیش کیا جاوے اور وہ کہدے کہ میں اس مفقود کی موت کا حکم کرتا ہوں اس حکم کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرے اسوقت دوسرے شخص سے نکاح جائز ہوگا واللہ اعلم۔

خلاصہ سوال ۔ از نکاح زن کہ زوج آں مفقود باشد۔

خلاصہ جواب ۔ نزد حنفیہ بروایت چہار سال بوجہ قول امام مالک رح عمل جائز است بشرط قضاء قاضی

تسامح در نقل عبارت قدری آفندی در سند قضاء قاضی

اصلاح تسامح ۔ تلفیق درمیان دو مذہب بالاجماع باطل ست ۔ ان الحکم الملفق باطل بالاجماع ۱۲ در المختار جلد ا صــ ۔ ہر گاہ در بارہ زوجہ مفقود مذہب امام مالک رح اختیار کردد دریں بارہ تمام شرائط از قضاء قاضی وغیرہ مذہب او رعایت باید کرد واز کتب وے یا از کتب مذہب موافق کہ حوالہ کتب او در ہند یابت جمیع شرائط حکم باید کرد وانہ یجوز العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیرہ مستجمعا شروطہ ۱۲ رد المحتار جلد ا صــ ۔ پس مجیب علیہ الرحمۃ در ما نحن فیہ حکم بر مذہب امام مالک رح کردہ است و ضرورت شرط قضاء قاضی از مذہب حنفیہ آوردہ است کہ بعد موت اقران یا بعد مدت تفویض الی الامام است قاضی حکم کند و دریں بارہ روایت قدری آفندی صاحب رد المختار سند آوردہ است ثم رأیت عبارۃ الواقعات عن القنیۃ ان ھذا ای ما روی عن ابی حنیفۃ رح من تفویض موتہ الی رای القاضی لعل انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل الخ رد المحتار جلد ۳ صــ ۵۱۲ پس تلفیق حاصل ست وآں بالاجماع باطل ست واجب بود بر مجیب قدس سرہ کہ از مذہب امام مالک یابت ضرورت و عدم ضرورت قاضی سند تحریر فرمودند وایں روایت را در بسیار جا از یں فتاوی سند آوردند تمام ما قیاس بریں باید کرد و نزد بندہ کدام کتاب مذہب امام مالک موجود نیست مگر فتوی اہل علم موجود ست بعینہ درج ست از کتب مذہب امام مالک رح معلوم میشود کہ تفریق باید کرد ...... و تفریق کنندہ اگر قاضی نباشد جماعت مسلمین تفریق کنند وایں کافی ست ولزوجۃ المفقود الرفع الی القاضی والحاکم والوالی الوالی والا فجماعۃ المسلمین ۱۲

شرح خلاصہ دردیر فی مذہب الامام مالک رح فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود بمذہب امام مالک رح

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل صفحہ ۳۹۹ موجود کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل نظر سے گذری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسرے یہ کہ دار الکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دار الکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے صورت اول کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعۃ مسلمین اس مفقود کی خوب اہتمام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہو اسوقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت وفات پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ بوجہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیجاوے اور عدت طلاق پوری کرے۔ اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حاصل ہے انکی عبارت کا بتطویل کے سبب عبارت نقل نہیں کی بعد اسکے نقل کرنے کے عرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کے لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہیں یہ اس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ میں سب صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہے اور اشتراط قضاء قاضی کی بحث اسپر علاوہ ہے۔ کتبہ اشرف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

سوال۔ زید عرصہ دس سال سے مفقود الخبر ہے اسکی موت وحیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتی الوسع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک دیکھکر اس کے والدین اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکبخت کے ساتھ کر دیا جاوے اور فتاویٰ رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہے کہ امام مالک صاحب یا امام شافعی صاحب کے یہاں یہ درست ہے کہ اس قدر مدت کے بعد اس کا عقد کر دیا جاوے اور ضرورتاً حنفی المذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں لہٰذا التماس ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اسکے موافق اس کا عمل درآمد کیا جاوے۔

الجواب۔ فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالک رح فی عدة التی تفقد زوجها ما نصه وضعف الاول (ای الوجه الاول للتقدیل باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرین سنة ثم رفعت لیستانف لها الاجل ثم قال والثانی (ای الوجه الثانی) بقول مالک انها تستانف الاربع من بعد الیاس وانها من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجها الاول الیها اذا جاء او ثبت انه حی لان الحاکم اباح للمرأة الزواج الی قوله ثم رجع مالک عن هذا قبل موته بعام وقال لا یفیتها علی الاول الا دخول الثانی غیر عالم بحیاته ثم قال ف فرق بینها (ای المرأة یطلقها زوجها وهو غائب عنها الخ) وبین امرأة المفقود بانه لم یکن فی هذه امر ولا قضیة من حاکم بخلاف امرأة المفقود لکان فیها اقتضاء من الحاکم

اس عبارت میں چار جگہ تصریح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالک رح کے مذہب میں بدون قضاء قاضی یعنی بحکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کر سکتی پس امام مالک رح کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو اور جب ایسا نہ کیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۲ھ

چالیسویں حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت

سوال۔ فخر اقران یادگار بزرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت فیوضکم کمترین بعد سلام مسنون گذارش پرداز ہے جناب کی ہمت باصلاح امت ہر نوع قابل شکر گذاری ہے بندہ کو اپنی کم فہمی اور قلت اعتناء بامور دینی سے آپکے بعض مضامین پر کچھ شبہے ہو جایا کرتے ہیں مگر بوجہ مذکورہ مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت وگذشت ہو جاتے ہیں بعض دفعہ استفہاماً و استفادۃً کچھ عرض بھی کرنا چاہتا ہوں مگر وجوہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاص فروماگی دست کشی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ ان دنوں شعبان کے القاسم کے صفحہ ۱۳ و صفحہ ۱۶ کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا ہوئی وجوہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال ہیں مگر ۲۹ رجب گذشتہ کو چند منٹ کی حصول نیاز

لہ۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب حیلہ ناجزہ میں دیکھی جائے ۱۲۔

لہ۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔

مقام اس دفعہ معروض کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہے لہذا نہایت ادب سے مختصراً گذارش ہے بندہ
آپکے مضمون مسئلۃ المقام کے اس جملہ کو نہیں سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور اُن
بزرگ کو محض ثواب بخشنا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہیں پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہو مولانا
آپ مضمون مشروط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہیں کہ یہ عمل وعقیدہ ہر
حد اساءت سے دور اور ظاہراً باطناً جائز اور مستحسن ہو گیا۔ پس یہی جواب شروع ہونا چاہیے تھا کہ وہ اس
حد تک تو نہیں پہونچا الخ اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدمہ سے کوئی استدراک ہو سکتا ہے اور جناب
اپنی تفتیش اور معلوم خیالی کے واسطے جداگانہ مسئلہ قائم فرما سکتے تھے حاشا وکلا کہ مجھے آپکے بیان سے
کوئی مزاحمت یا سیاق سے کوئی مناقشہ مد نظر ہو مگر آپکے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو میں سمجھ سکا
ہوں وہ یہ ہے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ
بھی بُرا اور گناہ ہے اور ظاہراً جائز اور باطناً منع ہے۔ مولانا مجھے اپنے کان لو لیکن معلومات میں
ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جسکو ظاہر شرع نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عروض کسی امر
خارجی کے ناجائز ہو سکے اور مبحوث عنہ میں آپکی لفظی اور معنوی حد بست جملہ خوارج کا سد باب کر چکی
ہے لہذا یہ عمل مطلقاً جائز اور مستحسن ہونا چاہیے عقیدہ مدد از بزرگان کی جناب نے دو صورتیں نکالی
ہیں ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جسکو صفحہ ۱۷ میں قریب شرک اور صفحہ ۱۷ میں عین شرک فرمایا ہے
دوسری صورت عقیدہ مدد از دعا۔ تصرف باطنی کے اس ہیبتناک مفہوم کی تصریح سے پہلے جبکہ
عقیدہ کرنے سے ایک کلمہ خوان نماز گذار روزہ دار مؤمن باللہ و بالرسول و بالیوم الآخر غرض عامل
ارکان اسلام کو ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ کی سخت ترین وعید کی تحت میں خلود فی النار
کا مستوجب بنا دے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو بھی کسی مسلمان
کی سمجھ یا عمل میں آ سکتا ہو نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحق معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۷ کے اس جملہ کو
(وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصریح بھی مان لیجائے تو یہ تصریح خود محل
توجیہ و تاویل ہو کام کر دیں گے یعنی دعا کرینگے شفاعت کر دینگے اُن کی دعا خدا تعالیٰ قبول فرما لیگا تو
ہمارا کام ہو جاویگا گویا انھوں نے ہی ہمارا کام کیا وسائط سے افعال کی نسبت مجاز ہر زبان میں رات
دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث میں بھی ایسی نسبتیں بکثرت موجود ہیں نہایۃ ما فی الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی

مجدد مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے
کے سوا بھی اور ترہیبی طریقوں سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و
قرون خیر و اتفاق صلحاء سلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدام مجلس
کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اسوقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث ہوئی ورنہ من
خراب کجا و صلاح کار کجا۔ عقیدہ مدد از دعا میں بعد جواز عقیدہ احتمال دعا دو عقیدے دوسرے
آپنے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا۔ دوسرا الغرض وقوع عقیدہ اجابت دعا۔ ان عقیدوں
کے فساد پر عدم ثبوت آپنے دلیل پیش کی ہے جس بغیر اسکے کہ اندریں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض
کروں عقیدہ اولیٰ کی صحت و ثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل
کیا ہے قال ابو عبداللہ بن مندۃ وروی موسی بن عبیدۃ عن عبداللہ بن یزید عن ام کبشۃ
بنت المعرور قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألناہ عن ہذہ الارواح
فوصفہا صفۃ ابکی اہل البیت فقال ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنۃ
.... وتاکل من ثمارہا وتشرب من میاہہا وتاوی الی قنادیل من ذہب تحت العرش یقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فیلقی دعوتہم قد وقعت لاخوانہم الاحیاء وتدوم الی
ما دامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت و ثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی
پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمد ربہم ویستغفرون لمن فی الارض
من حولہ کے عموم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات
صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندریں باب ان احقر کائنات کے ممد و معاون ہیں چنانچہ ام کبشہ کی حدیث
مذکور میں تاوی الی قنادیل من ذہب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں الی قنادیل معلقۃ بالعرش
ومدلیۃ تحت العرش آیا ہے ومعلوم ان تحت العرش داخل فی حول العرش والمعلقات بالعرش
ہم من حول العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبدالبر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ما
من مسلم یمر علی قبر اخیہ کان یعرفہ فی الدنیا فیسلم علیہ الا رد اللہ تعالیٰ علیہ روحہ حتی یرد علیہ
السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ما من عام الا کی نفی و اثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہر گونہ احتمالات
سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرۃ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفہ ورد

رد علیہ السلام بھی ہے فتلک دعواتھم لنا بغیر احسان منا والمعاوضۃ فکیف اذا احسنا
الیھم ووصلناھم وارسلنا الیھم الھدایا وھم متنعمون متکرمون عند ربھم فرحون
بما اتاھم اللہ من فضلہ وھو تعالیٰ یطلع الیھم فیقول ھل تشتھون شیئا فکیف یدعونا فی
مثل ھذا الوقت من الدعاء انا وھدایانا تصل الیھم وربنا القدیر یسئلھم ھل تشتھون شیئا
والحمد للہ رب العالمین عقیدہ ثانیہ یعنی بعد فرض وقوع دعا اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ
کرنا اس کا ثبوت میں تقریباً آ ہی چکا ہے مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا
ہوں عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادعوا اللہ وانتم موقنون
بالاجابۃ رواہ الترمذی اسمیں حکم ہے کہ دعا کرو تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں ہوتی
مگر ہمکو بصراحت دعا کر کر بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہوا ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ
والسلام اب میں زیادہ جناب کی تضییع اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہے اگر جواب
عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر ہو بالعافیۃ۔

الجواب ۔ مخدومی معظمی دامت فیوضکم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ میں آجکل سفر میں ہوں سفر ہی میں گرامی نامہ
نے شرف فرمایا خیرخواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہ ہوتا تو جواب کو سوءِ ادب سمجھکر اسکی جرات نہ کرتا
مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض نہ کرنا سوءِ ادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صاف دل سے خلوِ ذہن کے
ساتھ اپنا پورا مضمون ع القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا۔ والا نامہ کو مکرر دیکھا

ع وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعضے آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں ان کا دل گوارا نہیں کرتا کہ محض حق
کی خوشنودی کیلئے خرچ کریں بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پیر فقیر شہید ولی کے نام نذر کر دیتے ہیں سو اگر خود وہ بزرگ ہی اس سے مقصود ہیں
تو وہ اہل بغیر اللہ میں داخل ہو کر بعینہ حد شرک تک پہنچ گیا اور بعض غلاۃ جہلا کا تو یہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز
کا نذر اول بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور ان بزرگ کو محض ثواب ہی بخشنا ہے تو وہ اس حد تک
تو نہیں پہنچا اور ظاہراً جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کالعوام کے حالات خیالات کی تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ
لوگ محض ثواب ہی پہنچانا ان کا مقصود نہیں سمجھتے بلکہ ان کی یہ نیت ہوتی ہے کہ فلاں ولی کو ثواب پہنچیگا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری
اس حاجت میں مدد کرینگے خواہ تصرف باطنی سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہے اور خواہ دعا سے سو
احتمال دعا کا عقیدہ تو جائز نہیں لیکن دو عقیدے اسمیں بھی فاسد ہیں ایک اس احتمال کے وقوع کا (بقیہ برصفحہ آئندہ)

تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا انما لباً اسکو جملہ ظاہراً جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے غلطیاں ہو جائے
سو بقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہراً علی الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق
کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر صریح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے
مطلب واضح ہے جس میں بزرگوں کے نفس ثواب بخشنے کو منع نہیں کرتا جس پر یہ شبہ مذکورہ والا نامہ متوجہ ہو سکے
کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی برا اور گناہ ہے اور یہ مطلب
کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آئندہ نو سطر بعد ہی اسمیں یہ مصرح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال
اسمیں نہ ملایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہراً علی الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد
تامل و تفتیش حال عوام اسمیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عروض
کسی قبیح خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیح کے عروض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا
دوسرا اس کا بالقطع مقبول ہونا الخ جس امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے
من حلف بغیر اللہ فقد اشرک چنانچہ اس کا لفظ قریب بہ شرک سے تعبیر کرنا اس کا موید ہے باقی اس تصرف
باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں منہمک ہیں ان کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی
ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف کہ وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہے چنانچہ
اس سے اہون امور پر حدیثوں میں بھی شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے اسمیں جو
دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہے یعنی اس سے صرف ایک معین دعا کا وقوع ثابت ہو ربنا
الحق بنا اخواننا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہے یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتقاد کرنا کہ جیسی دلیل نہیں بلا دلیل عقیدہ کرنا گناہ ہے خصوصاً قرآن لا تقف ما لیس لک بہ علم کی
دوسرے بعد فرض وقوع دعا کے اس دعا کے بالقطع قبول ہو جانیکا عقیدہ کرنا کہ دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے
قبول نہیں ہوتی بجز انبیاء چند سو اسلئے مصلحت یہی ہو کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال ان میں نہ ملایا کریں
کہ توحید کے خلاف ہو گیا ذکرا اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو خلاص ہے تو خلاف سے ایک مثال ہو گئی۔ ورنہ کو ثواب زیادہ سمجھا کرے مجھ
سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا اگر کسی مطلب کو دیا تو وہ کیا جگہ مسئلہ بعض لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب پہنچاتے ہیں کہ وہ
خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہوا اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کریں گے اور وہ دعا ضرور قبول ہوگی تو یہ دو تین عقولات ہیں
ہیں دو تو کہیں یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کرینگے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہوگی پس ایسی مشکوک بات کا
یقین کر لینا بھی گناہ ہے ۔ ۱۲ منہ۔

مثلاً ترقی معاش و صحت اولاد و نحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسی طرح قرآن مجید کی آیت میں اگر سن جولہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جاوے تب بھی اس سے خاص دعا کا ثبوت ہوتا ہے کہ دعا کا حکم فیہ کا اسی طرح سلامتی کی دعا خاص ہے اس سے ہر دعا کا وقوع اور خاص کر ایصال ثواب کے بعد اسکا وقوع جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے یہ کیسے ثابت ہوا باقی اس پر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہے اور فارق اذن ہے ممکن ہے کہ یہ دعا ماذون فیہ ہو اور دوسری دعائیں غیر ماذون فیہ جب تک کہ نقل صحیح سے ثابت ہو اور جب دعا ہی ثابت نہیں تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتم موقنون بالاجابۃ سے مراد خاص قبول متعارف نہیں اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہ ہو لازم آتا ہے کہ ہم کو ایک غیر واقعی امر کا یقین دلایا گیا اس کا کوئی متدین قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اجابت سے عام ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے ادعونی استجب لکم اور عوام اجابۃ متعارفہ کا قطع کرتے ہیں بہت غور در کار ہے اور اصل بات جو منشا ہے سب کے منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طریق سے گویا وہ کام اُن بزرگوں کے سپرد ہو گیا اور وہ ذمہ دار ہو گئے وہ جس طرح بن پڑیگا خواہ تصرف سے یا دعا سے ضروری ہے اسکو پورا کرالیں گے اور اسکا ایسا محمل ہے کہ ان کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہیں اور اگر تخلف ہوگا تو یہ احتمال نہیں ہوگا کہ انکی قوت میں کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل میں کمی سمجھیں گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کے ساتھ یہی اعتقاد ہوتا ہے بس یہ اگر شرک نہیں تو کیا ہے حسب الحکم مختصر لکھا ہے اس سے زیادہ میں عرض کرنا نہیں چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے ...... فیصلہ نہ ہوا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اپنی تحقیق القاسم میں یا اور کسی پرچہ میں طبع کرا دیجئے تاکہ مسلمانوں کی اصلاح ہو جاوے میں بھی اگر سمجھ لونگا تو رجوع و اعلان کردوں گا ورنہ میں اسکا وعدہ کرتا ہوں کہ اسکا رد نہ لکھونگا باقی خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے موافق رکھنے میں معذور ہوں گا۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۱ھ۔

اکتالیسویں[۴۱] حکمۃ حد الانحراف عن القبلہ

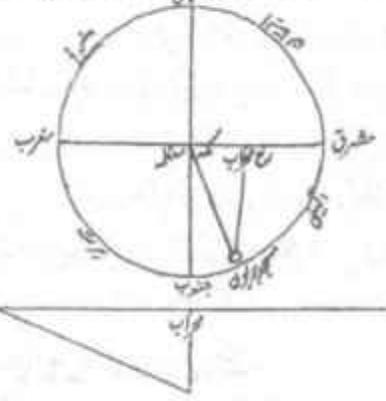
قائمہ قائمۃ ۔ قائمۃ قائمۃ

فی رد المحتار وکان الخط الخارج من جبین المصلی یصلی علی استقامتہ الی ھذا الخط المار علی الکعبۃ فانہ بھذا الانتقال لا تزول المقابلۃ بالکلیۃ لان وجہ الانسان مقوس ثم قال المفھوم مما قدمناہ عن المعراج

والدرر من التقیید بحصول زاویتین قائمتین عند انتقال المستقبل لعین الکعبۃ یمینا او یسارا انہ لا یصح لو کانت احداھما حادۃ والاخری منفرجۃ بھذہ الصورۃ کعبہ | مصلی وفیہ ان الانحراف الیسیر لا یضر وھو الذی یبقی معہ الوجہ او شیء من جوانبہ مسامتا للکعبۃ او لھوائھا مستقیما ولا یلزم ان یکون الخارج علی استقامۃ خارجا من جبھۃ المصلی بل منھا او من جوانبھا کما دل علیہ قول الدرر من جبین المصلی فان الجبین طرف الجبھۃ وھما جبینان ص۲۳۰ و ص۲۸۷ ج۱۔

۱۶ شعبان ۲۰ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ایک مسجد ملک افریقہ میں بمقام شہر ڈربن واقع ہے حسب نقشہ ذیل لہذا اس صورت میں جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جاوے تو جائز ہے کہ نہیں۔

شمال
مغرب
مشرق
کعبہ معظمہ
رخ محراب
جنوب
رخ قبلہ
محراب

صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے وہ اس رخ پر بنا دی گئی معلوم ہوتی ہے اب فرق رخ قبلہ کا اسقدر ہے کہ اوپر جو تمام دنیا کا نقشہ ہے اسمیں شہر ڈربن جس رخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ میں پیش ہے۔

الجواب - سیدھے رخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جبہہ و جبین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاوے گی اور جو کسی جزو سے ایسا خط نہ نکلے تو نماز نہ ہوگی۔ اب اسکو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلۃ ما فی رد المحتار وکان الخط الخ وقلت ماخذہ قولہ تعالیٰ فول وجھک شطر المسجد الحرام حیث امر بتولیۃ الوجہ لا الجبھۃ خاصۃ

بیالیسویں حکمۃ فرق درمیان علماء وانبیاء در کتمان حق وقت خوف

سوال جناب والا نے سورۂ بقر آیۃ ۱۷۶ کی وجہ ربط میں تحریر فرمایا ہے کہ اسمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ تمہیں جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض اور منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نکرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃً الی جواز الکتمان لخوف ضرر شدید کما ھو المقرر فی کتب الفقہ۔ اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تقیہ میں اور شیعوں کے تقیہ میں کیا فرق ہے۔ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی بیجا تعریف کرتے تھے۔ اور حق کو چھپاتے تھے میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہونا چاہئے اور فقہ کے مبحث اکراہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نبی کی جان اور غیر نبی کی جان برابر قیمتی نہیں نیز جو مفسدہ دینی ایک نبی کی جان کے تلف ہونے پر مرتب ہوتا ہے اسکے برابر کسی غیر نبی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہیں ہوتا پس جبکہ نبی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالاولیٰ نہونی چاہئے نیز آیۃ ۱۵۹ میں کتمان ما انزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں۔ لہذا اسکی تقیید کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہئے۔ کوئی فقہی روایت جسمیں احتمال مذکور الصدر ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کر سکتے۔

الجواب۔ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار وغیرہ ذمہ دار کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیۃ کریمہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر نبی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض غرض طمع کے خیال سے ایسا کرتے تھے۔ رہا فرق اسمیں اور تقیہ میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے جزئیات و محال تقیہ کے معلوم ہونے پر سو مجھکو معلوم نہیں۔ رہا یہ دعویٰ کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کریگا وہ یقین کرے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی

جو وجہ لکھی ہے وہ اسلئے مخدوش ہے کہ نبی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا نبی کا قول ہے جب وہ قول بھی غلط ہونے لگا تو پھر باب الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاویگا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقویٰ دلیل سے کہ قول نبی ہے جب تعارض ہوگا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا نبی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ نبی مدار احکام ہے جب اسکے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اس قیمتی ہونیکا مبنیٰ ہی منعدم ہو جاویگا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جسپر اس کی حفاظت کیجاوے۔ رہا قصۂ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہو سکتا اور یہ اور بات ہے کہ افضل ان امور میں عزیمت پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط واللہ اعلم۔ سلخ شوال ۱۳۳۱ھ

سوال ۱۔ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طمع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے اسمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو ان کی طرح بطمع کتمان حق کریں یونہی الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہئے۔ اور جس طرح کہ آیۃ الا من اکرہ الخ لفظ کے ذریعے سے عام ہے یوں ہی الذین یکتمون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص ور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۲۔ من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے نبی کو بھی شامل ہے اسمیں سے نبی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے بسکے ذہن میں بغیر حضور والا مطلع فرما کر ممنون فرماویں یا محض دلیل عقلی ہو سکتے کیا ہے

۳۔ بر تقدیر آیۃ مذکورہ سے نبی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کرنیکا آیۃ مذکورہ مخصوص البعض ہو گئی وجہ سے ظنی ہو جاوے اور قیاس کے ذریعے سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیۃ وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیۃ وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی طمع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیۃ من اکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۴۔ اگر نبی کو آیۃ من اکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعے سے ذمہ دار

اشخاص کو بھی خاص کیا جا سکتا ہے اور نبی و غیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ایسی تلبیس ہے جس کا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہیں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کرکے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفاء حق میں بھی وہی تلبیس لازم آتی ہے جسکا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتد بہ ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ گو اور دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اسقدر تو سلیقہ ہوتا نہیں کہ وہ یہ پہچانیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں ان کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تلبیس لازم آہی گئی عدم تلبیس کو مطلقاً تسلیم کر لینے کے باوجود بھی بعض مدار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو آڑ بنا کر مذہب اسلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حد ادب۔

الجواب ۱ خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرائن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاویگا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرمون ازواجھم الآیۃ کا گو شان نزول خاص ہے لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہے کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف ان ہی صائمین کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً اہل لسان و اہل اجتہاد مدرک کرتے ہیں اسی واسطے ہم جیسوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے پس آیات کتمان گو لفظاً عام ہیں مگر سیاق و سباق دال ہے کہ اس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکرہ کیلئے اگر کسی کو ذوقاً سیاق و سباق سے مدرک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے۔

۲ قال اللہ تعالیٰ الذین یبلغون رسالات اللہ ویخشونہ ولا یخشون احداً الا اللہ گو یہ خبر

گو یہ دلالت مقام یقینی بات ہے کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء کیلئے ممنوع فرما رہے ہیں اور اقتران اسکا یبلغون کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ میں ہے پس یہ نص مخصص نبی کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے نبی خود نص کی مراد زیادہ جانتے ہیں جب نبی نے کبھی اس رخصت پر عمل نہیں کیا معلوم ہوا کہ ان کیلئے یہ رخصت نہیں ہے اور نیز نبی نے کسی حدیث میں الا من اکرہ میں سے کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا یہ سب دلائل ہیں غیر نبی کو عام ہونے کے۔

۳ یہ علت اس وقت ہے جب نبی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاتی ہے نبی کو شامل ہی نہیں بلکہ خاص ہے متبعین کیساتھ دلیل اسکی اجماع کافی ہے کیونکہ اہل حق میں سے کوئی شخص اسکے عموم مبنی کا قائل نہیں ہوا نیز جب علت معلوم ہو تو باقی میں حکم ظنی نہ ہوگا یہاں ثبوت علت ہو الا جماع۔ نیز قیاس ہمارا معتبر نہیں اور کسی مجتہد نے اسمیں قیاس کیا نہیں۔

۴ نبی کے احکام مشہور و مدون ہیں سبکا اخفاء سے بھی تلبیس لازم نہیں آتی۔ دوسرے کفار سے اخفاء کر سکتے ہیں متبعین سے اسکا بھی اظہار کر دیں گے کہ ہمنے خوف سے ایسا کہدیا تھا پھر تلبیس کہاں اور جب خدانخواستہ ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوۃ مجتمعہ سے کام لینا واجب ہو جاویگا کتمان جائز نہ ہوگا الا منصوص لعدم وجوب المقاتلۃ وقد وجبت ازواک۔ ۱۳۰ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

تینتالیسویں[۴۳] حکمت طلاق مدہوش

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین رحمکم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ میں کہ مسمی امام الدین جو کہ میں مبتلا تھا حالت بخار میں اس کے باپ واعظ الدین نے اس سے کہا کہ میرے دو تین بچے ابھی اور بھی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نا مبارک بیوی کے سبب سے تو بھی ضرور زیر زمین ہو جائیگا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ میں نے بیوی کو چھوڑا میں نے بیوی کو چھوڑا میں نے بیوی کو چھوڑا بعد بخوف طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیاوی کے اس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت میں یہ کلمات اس سے سرزد ہوئے بنا بریں یہاں کے بعض مفتی صاحبان نے فتویٰ دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہیں ہوتی ہے اسلئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہیں ہوئی اب جبکہ امام الدین ازکمپن سے مجنون و مدہوش نہیں ہے صرف وہ ایک روز تک۔ اسطرح مرض ہوا اسکو ہوا

قرار دیا اور اس فرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کما حقہ سمجھ کر کچھ نہیں بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعداد طلاق میں بھی تین سے آگے تجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں عقلاً و شرعاً امام الدین کے مذکورہ الفاظ سے اسکی منکوحہ مطلقہ ہوئی ہے یا نہیں اور چونکہ اس کے باپ کے کلام میں اضافت موجود ہے اسکے جواب میں اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہوگا یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب سوال ہذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں سو اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقر ہوش کا ہو تب تو بعد زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اسلئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا ہر ورنہ ہر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہو کہ اس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اسوقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہونا معروف و معلوم عند عامۃ الناس ہوا اور زوال اسکا متیقن نہ ہوا ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلک کلہ ما فی رد المحتار فی الصحو عن الخانیۃ عرف انکان مجنونا فقالت امرأتہ طلقنی البارحۃ فقال اصابنی الجنون ولا یعرف ذلک الا بقولہ کان القول قولہ اھ ج ۲ ص۶۹۹ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے یعنی ذی ہوش ہونیکے قرائن جو کہ سوال میں مذکور ہیں اسلئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور محاورہ کے یہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو امر اول کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیۃ قولہ سرحتک وھو رہا کردم لانہ صار صریحا فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاھد الخوارزمی فی شرح القدوری اھ ج ۲ صفحہ ۶۲۲ قلت کذا قولھم فی الھندیۃ چھوڑا۔ اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار سیذکر قریبا ان من الالفاظ المستعملۃ الطلاق یلزمنی والحرام یلزمنی وعلی الطلاق وعلی الحرام فیقع بلا نیۃ للعرف الخ فاوقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیھا صریحا فھذا مؤید لما فی القنیۃ وظاھرہ انہ لا یصدق فی انہ لم یرد امرأتہ للعرف ج ۲ ص... خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق مغلظہ واقع ہوگئی۔ ۱۸ ذیقعدہ

۱۳۳۱ھ

چوالیسویں حکمۃ طریقہ تفریق عنین

سوال۔ ایک سنی حنفی المذہب نے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا۔ لڑکی اس بنا پر کہ وہ کا عنین ہو فسخ نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہو شریعت میں ایسا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت انفساخ رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل بغیر ہوا جو قابلیت انفساخ نہیں رکھتا اور اسپر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ مہر پا سکتی ہو یا نہیں۔

الجواب عہ صحت نکاح کیلئے مردی یعنی ذکر ہونا تو شرط ہے لیکن یعنی قدرت علی الجماع شرط نہیں لیس عنین سے نکاح تو صحیح ہو جاویگا زوج کے عنین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اسکے عنین ہونے کے سبب میں اس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کما فی الدر المختار ورد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اسکا دعویٰ عنین ہونیکا صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلاوے تو قاضی اسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکی حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو ایک یا دو معتبر ماہر عورتوں کو دکھلایا جاویگا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلاویں تو عورت کو راست گو سمجھکر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جاویگی اور اگر وہ ثیبہ بتلاویں یا کہ نکاح ہی ثیبہ ہونے پر ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاویگا کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں اگر وہ اسپر حلف کرے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاویگا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دیجاویگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی ہو اس ایک سال گذرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم ... دخل نہ دیگا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہ اب تک بھی ہم بستر نہیں ہوا تو قاضی پھر مرد سے دریافت کریگا اگر وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو کہا جاویگا کہ اب تمکو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اسکے ساتھ اسی حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخاست ہونے سے پہلے اختیار کرو اگر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اسوقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہدے کہ میں نے دونوں میں تفریق کردی بس اس سے بھی طلاق بائنہ واقع ہوگی اور اسمیں پورا مہر اور عدت سب لازم

عہ کتاب حیلہ ناجزہ میں یہ مضمون مفصل دیکھا جاوے ۱۲

بصورۃ الخلوۃ مع العنۃ اور اگر مجلس میں اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاویگا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کرے یعنی دعویٰ ہمبستری کا کرے تو پھر اسمیں بھی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کیوقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاویگا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلادیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اس کو اختیار تفریق کا دیا جاویگا اور مہر عدت لازم ہوگی اور بصورت اسکے تفریق کو اختیار کرلینے کے قاضی تفریق کردیگا اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا کہ وہ نکاح کے وقت ہی ثیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول حلف پر کرلے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاویگا اور اگر حلف سے انکار کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اسکو تفریق کا اختیار دیا جاویگا مع لزوم مہر و عدت اور یہ تمام تفصیل درمختار و رد المحتار میں ہے مگر یہ سب اسوقت ہے جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال صرف مرد کا عنین ہونا ہو اور اگر کوئی اور وجہ مقتضی عدم صحت نکاح کی پائی جائے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدہ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو بوجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق بھی زوجین میں سے ہر شخص کو علیحدہ ہو جانیکا اختیار حاصل ہوگا اور اسمیں اگر وطی پائی جاوے تو مہر و عدت دونوں لازم ہیں لیکن مہر اگر مہر مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مہر مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر المختار باب المہر۔ ۱۱ رمضان ۱۳۳۲ھ۔

پینتالیسویں (۴۵) حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال بہشتی زیور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کسی عورت یا کسی سال کی نمازیں قضا ہوں تو مہینہ و سال کا بھی نام لیوے اور کہے کہ فلانے سال کی فلانے مہینہ کی فلاں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھتی ہوں بے اس طرح نیت کئے قضا صحیح نہیں ہوتی کسی کو اس طرح نیت کرنیکا علم نہ تھا اور اس نے دو سال کی قضا نمازیں صرف اتنا کہہ کر کہ نیت کرتا ہوں میں نماز قضا کو عصر کی) پڑھیں تو اسکی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے جو (بہشتی زیور حصہ دوم میں تحریر ہے) پھر از سر نو کل نمازیں پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ فی رد المحتار قیل لا یلزمہ التعیین الی اخر ما قال واطال ج۱ صفحہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہذا قضا پڑھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر ہیں رفع حرج کیلئے اس قول پر عمل کرنیکی گنجائش ہے۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

چھیالیسویں (۴۶) حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۴ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہو گیا ہے

سینتالیسویں (۴۷) حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۰ پر ختم ہو گیا ہے

اڑتالیسویں (۴۸) حکمت حکم صوم و صلوٰۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بددین کا اعتراض مجھ سے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بمقتضائے وما ارسلنک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانوں کے لئے اسمیں احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ چھ ماہ کا رات و دن ہوتا ہے اسمیں احکام نہیں۔ مثلاً روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگر چھ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن و حدیث میں صاحب مذہب سے کہیں منقول ہونا چاہئے تھا۔

میں نے اسکا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہونے رہا ماورا مستثنیٰ صورتیں ان کیلئے قیاس کے ذریعہ سے خاص احکام مستنبط کرکے حکم دیا جاسکتا ہے ہر ہر جزئی کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع امور کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی (کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجہ نیچے آفتاب نہیں جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱ درجہ ہے) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اور ان سے عشاء کی نماز ساقط ہے۔ بعض فقہاء نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کسوقت تک سحور کھا سکتے ہیں اھ

تراویح جو تابع عشاء کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں۔ کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور تراویح کے متعلق گذری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نا مکمل تو نہیں ہے اگر ہو تو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرماویں۔ کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶ ½ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۴ ½ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔

سینٹ پیٹرسبرگ دار السلطنت روس ۶۰ درجہ شمال عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آباد بھی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہے یعنی آفتاب بغیر ڈوبے حرکت رحوی کرتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۴۵ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۹۶ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیوں میں ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہو گا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو کہ حکم جزئیہ کی تفریع کرنا پڑتی ہے جنہیں سے بعض میں استنباط کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب اُن ہی کلیات کے تحت میں داخل اور اُن قوانین کو اُنکے لئے شامل سمجھا جاتا ہے اُن جزئیات مقامیہ کے مصرح مذکور فی کتب القانون نہ ہونے سے اُن مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ اس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہو اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنا دیگا اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بعثت معلوم ہے تو معارض کو دفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور میں ہوا ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے اُن مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہے گو اس وجہ سے کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے لئے اصل مقصود میں قادح نہیں کیونکہ اُن کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہیں جو اُن مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وجہ تطبیق میں آراء مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا پر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اُسکے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ نمازوں سے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی میں منقول ہے رہا روزہ اگر بالخصوص اُس سے تعرض بھی نہ ہوتب بھی وہی دلائل نماز کے یہاں بھی باشتراک اصول روزہ کیلئے بھی کافی ہوتے لیکن فقہاء نے اسپر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ دوسرے اعمال و معاملات سے بھی تعرض

تصریح فرمایا ہے۔ فی رد المحتار عن الرملی فی شرح المنہاج ویجری ذلک فیما لو مکثت الشمس عند قوم مدة اھ وفیہ عن امداد الفتاح قلت وکذلک یقدر لجمیع الآجال کالصوم والزکوٰة والحج والعدة وآجال البیع والسلم والاجارة وینظر ابتداء الیوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعة بحسب ما یکون لکل یوم من الزیادة والنقص کذا فی کتب الائمة الشافعیة ونحن نقول بمثلہ اذ اصل التقدیر مقول بہ اجماعا فی الصلوات اھ ج ۱ ص ۳۴۰ وفیہ بعد نصف صفحة لو ان من تعرض عندنا الحکم صومہم فیما اذا کان یطلع الفجر عندہم کما تغیب الشمس او بعدہ بزمان لا یقدر فیہ الصائم علی اکل ما یقیم بنیتہ ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاة الصوم علیہم لانہ یؤدی الی الہلاک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر وہل یقدر لیلہم باقرب البلاد الیہم کما قال الشافعیة ہنا ایضا ام یقدر لہم بما یسع الاکل والشرب ام یجب علیہم القضاء فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول ہنا بعدم الوجوب اصلا کالعشاء عند القائل بہ فیہا لان علة عدم الوجوب فیہا عند القائل بہ عدم السبب وفی الصوم قد وجد السبب وہو شہود جزء من الشہر وطلوع فجر کل یوم ہذا ما ظہر لی واللہ اعلم اھ [illegible]

اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب تو ہو گیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہاء کے ...... اقوال میں کسکو ترجیح ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہو گی سو اُس نماز میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندازہ کر کے سب نمازیں پڑھا کریں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں بعض ازمنہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار و سحر نہار شرعی میں واقع ہو جاوینگے اسلئے شبہ کی وجہ سے دوسرے زمانہ میں قضا بھی کر لیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی ہے وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو اور فطرة ان کا تحمل اس سے زائد ہو گا لانہم معتادون بطول النہار وطول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہو جاویگا اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں اندازہ کر کے عدد پورا کریں اور بعد اداء اگر ایسے ایام مل جاویں جنکا تحمل ہو سکے تو احتیاطاً قضا بھی کر لیں اور اگر ایسے ایام نہ ملیں تو وہی اندازہ کے روزے کافی ہو جاوینگے وفی رد المحتار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاءہ ما نصہ وقال الرملی وفی جامع الفتاوی ولو ضعف عن الصوم لاشتغالہ بالمعیشة فلہ ان یفطر ویطعم لکل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدرک عدة من ایام اخر یمکنہ الصوم فیہا

الا وجب علیه القضاء وعلی هذا الحصاد اذا لم یقدر علیه مع الصوم ویهلك الزرع بالتاخیر لا شك فی جواز الفطر والقضاء الی اخر ما قیده بما اذا لم یکن عنده لا ما یکفیه و عیاله و اذا اخّر هلاك زرعه او سرقته ولم یجد من یعمل له باجرة المثل وهو یقدر علیها ج ۲ ص ۱۲۲

۲۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ

انچاسویں[۴۹] حکمت حل بعضے اشعار مثنوی متعلق آئینہ بودن شیخ

شرح حبیبی

او چو مے خواند مرا من بنگرم
لایق جذبم و یا بد پیکرم

گر لطیفے زشت را در پے رسد
تسخرے باشد کہ او بادے کند

کہ بہ بینم نقش خود را اے عجب
تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

نقش جان خویش مے جستم بسے
ہیچ مے ننمود نقشم از کسے

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست
تا بہ بیند ہر کسے کو چیست کیست

آئینہ آہن برائے پوستہاست
آئینہ سیمائی جان سنگیں بہاست

آئینہ جان نیست الا روئے یار
روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

گفتم اے دل آئینہ کل بجو
رو بہ دریا کار بر ناید ز جو

زیں طلب بندہ بکوئے تو رسید
درد مریم را بخرما بن کشید

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد
صد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد
دیدم اندر چشم تو من نقش خود

گفتم آخر خویش را من یافتم
در دو چشمش راہ روشن یافتم

گفت وہمم کاں خیال تست ہاں
ذات خود را از خیال خود بداں

نقش من از چشم تو آواز داد
کہ منم تو تو منی در اتحاد

اندریں چشم منیر بے زوال
از حقائق راہ کے یابد خیال

در دو چشم غیر من تو نقش خود
گر بہ بینی آں خیالے داں ورد

زانکہ سرمہ نیستی در مے کشد
بادہ از تصویر شیطاں مے چشد

چشمشاں خانہ خیال ست و عدم
نیستہا را ہست بیند لاجرم

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال
خانہ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ وہ مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہ ہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بدصورت کے پیچھے پڑ جاتا ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ مسخرہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو یہ مضمون ہو کر تعجب سے فرماتے ہیں کہ) غضب کی بات ہے کہ میں خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں کہ میں گورا ہوں یا کالا (یعنی مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں) اور یہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی روح کی صورت اصلی اور یہ کہ آیا وہ فطرۃً صالح للجذب ہے یا نہیں معلوم کرنے میں بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اس لئے ہے کہ ہر شخص اسمیں اپنی صورت دیکھ لے اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ معلوم ہو سکتے ہیں اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہو گے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم تمہیں بتائے دیتے ہیں سنو آئینہ جان صرف روئے یار ہے مگر یہ متعارف یار نہیں بلکہ وہ یار جسکا تعلق عالم ملکوت سے ہے اور علائق عالم

ناسوت کو یکلخت قطع کر چکا ہے (یعنی مرشد۔ مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جسطرح آئینہ سے ظاہری حالت
معلوم ہو جاتی ہے یوں ہی مرشد کی صحبت سے معرفت ذات و حالت روح حاصل ہو جاتی ہے۔
اس کی وجہ اوپر بھی مذکور ہو چکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب آدمی مرشد کے پاس ہوتا ہے
تو اسکے دل میں سکون و طمانینت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا
کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہ علامت ہے اسکی حالت کے محمود ہونیکی۔ اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہوں
بلکہ ان کی متضاد کیفیتیں پیدا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو
محل کلام ہی نہیں یا کامل ہے پس اسکی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت میں یہ کیفیت پیدا ہوتی
اور کاملین کی صحبت میں یہ بات نہیں ہوتی اس صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود ہے
مگر اس شیخ سے اسے نفع نہ ہوگا۔ دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہئے۔ اور اگر ہر شیخ کی صحبت میں یہی
کیفیت ہوتی ہو تو سمجھا جائیگا کہ حالت اچھی نہیں ہے۔ مگر قابلیت و استعداد بالکل فنا نہیں ہوئی۔
ورنہ حد تکلف سے نکلجاتا بلکہ بہت مضمحل اور کمزور ہو گئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع
کرنی چاہئے کہ وہ اپنی حذاقت و مہارت سے کسی مناسب تدبیر سے اسکو تقویت پہونچاوے)
جب میں نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکلسکتا ہے تب میں نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کامل و مرشد
کامل و حاذق تلاش کرنا چاہئے اور دریا پر جانا چاہئے کہ ندی نالوں اور ناقصین سے کام نہ چلیگا۔
قصہ مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنیکی ضرورت تھی اور مجھے کوئی رستہ نہیں ملتا تھا۔ بالآخر مجھے
پتہ چلا اور آپ یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت
معلوم ہو جائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کر دینے پر آمادہ کرتی ہے اور
بے چینی ہی کسی راحت دہ کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مریم کو نخل
خرما کی طرف لے گیا۔ آپ کا نور معرفت میرے لئے جو اپنی معرفت کا آلہ بنا ہے تو کیوں۔ اسلئے کہ سارے
اندھے دل اس نور معرفت میں غرق ہو چکے ہیں اور اس سے منور ہو کر بینا بنچکے ہیں۔ اور اس بنا پر بیمار دلی
کے معالجہ میں آپ کو مہارت تامہ حاصل ہو چکی ہے آئندہ اشعار کے حل سے پہلے یہی مناسب معلوم
ہوتا ہے کہ انکی عبارت کو حل کیا جاوے لہذا اولاً بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہیں پھر مطالب
لکھیں گے۔ حل عبارت۔ جاننا چاہئے کہ چشم ظاہر میں محسوسات کی صورتیں منطبع ہوتی ہیں اور

بعض صورتیں محسوس بھی ہوتی ہیں چنانچہ ذوق کہتا ہے ؎

دیکھ چھوٹوں کو ہے اللہ بڑائی دیتا — آسمان آنکھ کے تِل میں دکھائی دیتا

اور وہ تصویریں فوٹو کے ذریعہ سے حاصل بھی ہو سکتی ہیں اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہیں۔ جبکہ یہ
امر ممہد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اسمیں اپنی حالت کو
منطبع مانا۔ اور اپنی نسبت اسکے دیکھنے کا ادعا کیا۔ اور اس صورت کو بزبان حال متکلم بھی مانا۔
علی ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اسمیں بھی انطباع صورت حالت اور اسکی رویت کا ادعا کیا
وغیرہ وغیرہ۔ یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصود ہی شیخ کی معرفت کا سبب اور اسکا بننا وغیرہ
وغیرہ ہے اسکو مدنظر رکھکر دیدم اندر چشم تو من نقش خود سے آخر تک پڑھنا چاہئے تاکہ الجھن نہ ہو۔
مگر در دو چشمش میں در کو سببیہ کہنا بنسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہو۔ از حقائق
راہ کے یابد خیال میں از سببیہ ہے۔ غیاث اللغات میں از کو بمعنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام
پر بے تکلف بھی ہے مگر اسمیں شبہ ہے کہ از بمعنی مع ہوتا بھی ہے یا نہیں کیونکہ انھوں نے جو مثال دی ہے
وہ مشکل ہے۔ اور اس سے بمعنی مع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ مصرع یہ ہے۔ دل بستگی از سنبل گل پوش
تو دارد۔ کیونکہ یہاں از ملابست کیلئے ہے ملابست دو چیز ہے اور معیت اور شئے۔
تیسری توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی در ہو جیسا کہ اس مصرع میں ہے۔ ایم از جمل روزگار در تمام۔ کمافی غیاث
اللغات۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی عن ہو۔ اور جسطرح عن بدل کیلئے آتا ہے یوں ہی یہ بھی ہو۔ مگر اسکی
کوئی سند ہاتھ نہیں لگی۔ پانچویں توجیہ یہ کہ از بمعنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ میں
کیسے آسکتا ہے۔ چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یابد خیال کے معنی یہ ہوں۔ خیال حقائق کے راہ یابد
یعنی اس چشم منزہ بے زوال میں اشیا متحقق فی نفس الامر ولو فی غیر ذا المحل کی صورت انتزاعیہ کیونکر آسکتی
ہے اور وہ آنکھ ان اشیا کو (کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمان ماء) ایسے محل میں کیونکر دیکھ سکتی
ہے۔ جہاں وہ نہیں ہیں۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صاف عن الغبار معلوم ہوتی ہے جب یہ مضمون
ذہن نشین ہو چکا تو اب اصل مطلب سنو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔
جناب شیخ میں تو آپ ہی کا معتقد ہوں۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہوں کیونکہ میں سب جگہ گھوم کر دیکھ چکا
لیکن کسی جگہ مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور میں نہ جان سکا کہ میں کیسا ہوں۔

جب ہوئی تو یہاں آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے
نور معرفت کے سبب میں اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیئے
کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب جسقدر شدید ہوتی ہے اسیقدر زیادہ توہمات اور احتمالات
مانعہ عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرتے ہیں مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے بشدت طلب
ان کے کلام سے ظاہر ہے پس ایسی صورت میں وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہیں لیکن ایسے وقت
مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلاکر
یاس سے بچاوے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملۃ و
الدین طال بقاءہ وعم فیضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جسکا اثر اتنا ہوا کہ انھوں
نے تسلیم کیا آپنے جو کچھ فرمایا ہے اسمیں عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان
اور سکون نہیں ہوتا۔ حضرت نے فرمایا کہ تمکو اطمینان نہیں ہوتا۔ نہ ہو بلا سے ہمیں اطمینان ہے کہ تمھاری
حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کرسکے کچھ پروا نہیں
کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جسکو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کر لیتا ہے
مگر مریض کو نہیں سمجھا سکتا کیونکہ نہ تو اسمیں حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج۔ بس تمکو اتنا ہی سمجھ لینا
کافی ہے کہ ہمیں اطمینان ہے۔ الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہوگئی (للہ درہ ما ادق نظرہ والطف تکلمہ)
آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے معلوم ہوگیا کہ میری حالت اچھی ہے اور میں لائق جذب محبوب ہوں
تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھ کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم یار میں منطبع دیکھی وہ
تیری اختراعی اور کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمان ماء ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر
تجھکو چاہیئے کہ حقیقت واقعیہ خیالی واختراعی صورت میں امتیاز کرلے جب یہ وہم ہوا تو میری حالت
کی وہ تصویر جو چشم شیخ میں منطبع تھی اور جسکو میں نے دیکھا تھا چشم یار سے پکار اٹھی کہ خبردار دھوکا
نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا میں تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہوں اور تو مجھ سے متحد ہے
میں تجھسے۔ کیونکہ میں اور حالت دونوں ایک ہیں اور تو اور حالت دونوں ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی
ہونیکا احتمال اور توہم بھی نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم میں اشیا متحققہ فی نفس الامر
ولو فی غیر ہذا المحل المخصوص التعین کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت

تو در کنار یہاں تو اسکی بھی گنجائش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت اسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقۃ
تو اس آنکھ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ اسمیں فلاں صورت
منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہے بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر دے تو
اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخییلات اور تسویلات
شیطانیہ سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی
ہوں یا دوسرے کی۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جسمیں میں رہا ہوں اس کا
کحل جواہر نور ذوالجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم وخیال سے بھی بالا و متعال ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعیات
اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سراسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے
اپنی حالت معلوم ہوئی تو مجھے اس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نور معرفت نے دستگیری کی
اور مجھ میں ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی اسکے لئے اپنی واقعیت کی دلیل ہوگئی۔ اور شیخ کے
کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان
میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں تا یکے مو باشد از تو پیش چشم الخ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم — در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یشم را آنگہ شناسی از گہر — کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک
تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک ادراک
واحساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو یشب سمجھے گا۔ یشب اور موتی (کھوٹی اور کھری چیزوں)
میں تجھے اس وقت امتیاز ہوسکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادیہ) سے بالکل گذر جائے اور انکو
بالکل بیکار و معطل کردے۔

شرح شبیری

ازچہ مے خواند مرا سنجرم — لائق جذبم و یا بد پیکرم

یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب میں دیکھتا ہوں کہ آیا میں اسکے لائق ہوں یا بد شکل و نالائق ہوں۔
مطلب یہ کہ جب ادہر سے کشش ہے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یوں ہی
کسی عارض کی وجہ سے یہ کشش ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے۔

گر لطیفے زشت را در پے رسد — تسخرے باشد کہ او با وے کند

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بدصورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اس
زشت رو سے کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر مجھ میں استعداد اصلی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا جیسا کہ
اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارہ آں باشد کہ خود را بنگرم الخ یعنی اب
علاج کہ ہم اپنے کو دیکھیں آگے اسی مسلمان کی طرف عود سے فرماتے ہیں۔

کہ ببینم نقش خود را ای عجب — تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب میں اپنی حالت اور اپنے نقش کو دیکھوں کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا رات
کی طرح مطلب یہ کہ جب علاج یہی ٹھہرا کہ میں اپنی حالت کو دیکھوں تو اب میں نے دیکھنا چاہا کہ آیا میری استعداد
صالح ہے یا فاسد۔ **ف**۔ یہاں یہ بھی معلوم کرو کہ انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق سے دور ہو گیا ہو
مگر اسکی استعداد بالکلیہ زائل نہیں ہوتی حتی کہ حالت کفر میں بھی استعداد زائل نہیں ہوتی ہاں اسقدر محجوب
ہو جاتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے اور اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم ہو جایا
کرتی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی کیوں رہتا اور یہ عذاب و ثواب ہی کیوں ہوتا یہ سب اسی لئے
ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اسکو اپنے معاصی اور نافرمانیوں سے اس درجہ کو پہونچا دیا ہے کہ کالعدم ہو گئی
خوب سمجھ لو۔ آگے فرماتے ہیں۔

نقش جاں خویش می جستم بسے — ہیچ می ننمود نقشم از کسے

یعنی اپنی حالت کو میں نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھکو نظر نہ آئی۔ مطلب یہ کہ
میں نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے میں معلوم نہ کر سکا یا تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حالت معلوم
ہونے میں شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب سے ہوتا ہے کبھی شیخ کے ناقص ہونے سے کبھی کسی خاص
شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونوں میں مشترک ہے مقصود صرف اسقدر ہے
کہ مجھے کہیں اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک کی تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا

کہ مجھ میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔ اسلئے میں نے یہ سوچا کہ۔

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست — تا ببیند ہر کسے کہ چیست کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہوا کرتا ہے کہ ہر شخص اسمیں یہ دیکھ
سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس
امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں
تلاش کیا جاوے کہ اس سے تحقیق کرکے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جاوے
جیسا آگے شعر آئینہ جان نیست میں معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہے کہ جس طرح آئینہ کی محاذاۃ سے
بعض حالت جسمانیہ معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہو جاتی
ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر بزرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد
آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔ اور عالم ناسوت سے بعد ہو اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد
باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہو گئی ہے اب اسکا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب
شیوخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر
وہ بھی لاعلاج نہیں مایوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو اسکی حالت
درست رہتی اور توجہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اسکے علاوہ دوسروں کے پاس گو وحشت تو نہیں ہوتی
لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت
ہوتی ہے اور باقیوں سے انس و محبت اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت
ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ بحق ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد و قابلیت
موجود ہے مگر یہ سمجھا جاویگا کہ اسکو اول صورت میں تو سوائے ایک کے اور سب سے اور دوسری صورت میں
خاص اس شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اس سے اسکو فیض نہیں پہونچا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں
میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذموم حالت نہیں ہے۔ ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر
خدانخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا۔ **ف**۔ یہ بات پہلے
بیان کر دی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ انکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے
اور اسکے نظائر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صاحب بحالت نزع میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب

قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے عالم میں وہ اُن ہی گائے بھینسوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں اُنکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور ان کی حالت خدانخواستہ خراب تھی اسلئے کہ یہ تو ایک ہذیان تھا جو اُن کی زبان سے نکل رہا تھا مگر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلئے خیرخواہوں کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہیے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے انکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہٗ) تشریف لائے ہیں مُعاوہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرش بچھاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں اُن کا ذہن حضرت حاجی صاحب ملقنین کیطرف ہوئے ذکر کی طرف منتقل ہو گیا اور اُن کی زبان پر ذکر جاری ہو گیا اور اسی میں انتقال ہو گیا اے اللہ ہر مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمائیے (یہاں ناظرین کاتب کیلئے دعا مغفرت اور اصلاح فرماویں اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت نصیب فرمائے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہو گئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے اُنس ہوتا ہے اور تعلق بڑھتا ہے تو معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ دق کی طرح تمکو کھا جائیگا اور تمکو خبر بھی نہ ہوگی اعاذنا اللہ سب کو ہدایت فرما۔ اب آگے اُس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کرتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

آئینہ آہن برائے لونہاست　　آئینہ سیمائی جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہے اور چہرۂ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو بڑا بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلئے کہ اول سکندر نے لوہے کو صیقل کر کے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ اسمیں منہ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر بھی نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہے کہ اسمیں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں

کسی کو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھکو مقصود نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہے ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ جس قدر صورتیں انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستور ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے زید کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اسکی ذات کو دیکھا بلکہ اُسکے رنگ کو جو اس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہے اسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھکو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں اور دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہے اسکو اور اسکو کیا مناسبت۔ اب اُس بیش قیمت آئینہ کو متعین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

آئینہ جان نیست الا روئے یار　　روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اُس دیار کا ہو یعنی ابتک تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعے میں اپنی حالت معلوم کروں جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جائے تب مرشد سے رجوع کروں اور اُسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت مارا پھرا اور بہت سے طریق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہو سکی۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ سو سب پتہ چل جاویگا اور در بدر ناصیہ سائی سے کوئی حاصل نہیں ہے اور اسی کی صحبت میرے لئے آئینہ ہو جاویگی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اُس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور جمع کی طرف اسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اسکی صحبت سے بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی [illegible]

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو　　رو بہ دریا کار بر ناید ز جو

یعنی میں نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈھ اور دریا کے پاس جا اسلئے کہ ندی نالوں سے کام نہیں چلتا۔ مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہیے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہیے اور ناقصین سے حذر چاہیے اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا وہ دوسروں کو کیا دکھلاویگا اور اہل صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں بمعنی کامل آتے ہیں آگے [illegible]

اس غیبت سے خطاب کی طرف اب تک تو مرشد کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرتے رہے اب انکو خطاب کر کے فرماتے ہیں زین طلب الخ اور یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس مثنوی لکھنے کی حالت میں تلاش شیخ میں ہیں نہیں۔ کیونکہ مولانا تو اسکے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ ضمنی طور پر اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کی حالت بتلانا مقصود ہے یہی فرماتے ہیں۔

زیں طلب بندہ بکوئے تو رسید — درد مریم را بخرما بن کشید

یعنی میں اس طلب میں تیرے کوچہ میں آیا ہوں اور دیکھو مریم علیہا السلام کو درد ہی نے کھجور کی جڑ میں پہونچا دیا تھا۔ مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق ہے اسلئے اسی طلب میں بندہ آپکے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ توجہ فرمادیں اور مجھے کامیاب کر دیں اسلئے کہ ؎

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند — آیا بود کہ گوشہ چشمے بما کنند

اور ؎ خسرو غریب است و گدا افتادہ در کوئے شما — باشد کہ از بہر خدا سوئے غریباں بنگری

اسی طلب اور اسی امید میں در دولت پر آپڑا ہوں۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی درد ہی نخلہ کیطرف کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی درد طلب ہوا میں بھی خدمت میں حاضر ہوا ہوں ؎

بہ ملازمان سلطان کہ رساند ایں دعا را — کہ بشکر پادشاہی ز نظر مراں گدا را

خدا کیلئے اس در سے مجھے محروم نہ فرمانا اور اب جو یہ تمنا ہے کہ ؎

عمر بھر تک نہ نکلنا ہو تیرے کوچہ سے — دم اسی در پہ نکلجائے تمنا ہے یہی،

مقصود سے بہت دور چلا گیا مقصود مولانا کا یہ کہ آپکے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہو۔ اب آگے بتلاتے ہیں کہ میں نے اپنی حالت کسطرح معلوم کی یہی فرماتے ہیں کہ۔

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد — صد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو من نقش خود

یعنی جب آپ کی آنکھ میرے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق بین ہے جسمیں سیکڑوں دل نادیدہ غرق ہو چکے ہیں یعنی مستفیض ہو چکے ہیں تو میں نے تمکو آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور میں نے اپنا نقش تمہاری آنکھ میں دیکھا۔ مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کا فیض میرے لئے ادراک کا آلہ بن گیا اور میں نے اسی نور میں اپنی حالت دیکھ لی تو میں نے تمکو ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے عیوب پر مطلع کر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی حالت

کو آپ کی نور چشم میں دیکھ لیا یعنی جب مجھکو آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور ڈھونڈنے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کو معلوم کرنے کیلئے کافی نہیں ہوتا بس چونکہ آپ ان صفات سے موصوف تھے لہذا میں آپکو مرشد سمجھکر آپکے در دولت پر حاضر ہوا ہوں اور اس طلب میں حیران و سرگرداں ہو کر آ پہونچا ہوں اور اس در سے پہلے بہت سے ناقصین کے پاس جا چکا ہوں مگر ؎

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام — بسیار خوباں دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری

آگے فرماتے ہیں۔

گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راہ روشن یافتم

یعنی میں نے کہا کہ آخر میں نے اپنے کو پالیا اور اسکی دونوں آنکھوں میں راہ روشن و صاف مجھکو مل گئی مطلب یہ کہ جب آپکا نور باطن میرے لئے آئینہ ہو گیا اور میں نے اپنی حالت کو آپکے نور کے ذریعہ سے دیکھ لیا تو اب میں نے اپنے سے کہا کہ اب تو میں نے اپنی حالت دیکھ لی اور میں نے آپکی نور چشم میں راہ ہدایت پالی جس سے ثابت ہو گیا کہ میری طلب [illegible] اور یہ قول کہ در دو چشمش راہ الخ ایسا ہے جیسے کہا جاتا ہے دو نور چراغ [illegible] اور اس سے شیخ کی نور بصیرت یعنی آپکے فیضان بصیرت نے کر دیا سبب بطور استعداد و طالب کے۔ اسکے بعد انکو توہمات ہوئے اور دھوکے اور یوں خیال ہوا کہ یہ جو میں نے سمجھا ہے یہ بھی تو میرا ہی خیال ہے اور ممکن ہے کہ غلط ہو اور گو اس حالت کے بعد کوئی وجہ شک کی نہیں مگر قاعدہ ہے کہ جب کسی بڑی چیز کی طلب ہوتی ہے تو طبعًا اس سے مانع ہونیکا احتمال بہت سے امور سے ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی مانع ہو پس اسی طرح انکو بھی شبہات اور توہمات ہو گئے گو فرماتے ہیں کہ

گفت وہمم کاں خیال تست ہاں — ذات خود را از خیال خود بداں

یعنی میرے وہم نے کہا کہ یہ سارے تیرے تخیلات ہیں اور تو نے جو اس نور میں اپنی حالت دیکھی ہے وہ تیری حقیقی حالت نہیں ہے بلکہ ایک خیال ہے کہ مجھ میں استعداد ہے ورنہ حقیقۃً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی استعداد اصلی کو کہ شاید باقی ہے جسکو ذات سے تعبیر کیا ہے اپنے خیال ہی سے جدا کر کے سمجھ [illegible] اسکو اس طرح دفع کیا گیا کہ

نقش من از چشم تو آواز داد — کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ میں تو ہوں اور تو میں ہوں اتحاد کی وجہ سے مطلب یہ کہ جب یہ توہمات میرے اوپر سوار ہوئے تو اس وقت میری حالت نے زبان حال سے تیری نور بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھکو خیال اور باطل مت سمجھنا اسلئے کیونکہ تو ہے وہی میں ہوں اور جو میں ہوں وہی تو ہے اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی و اصلی حالت ہوں [illegible]

ذاتی قرار دیا اضافی کو ذات قرار دیکے اس طرح تعبیر کر دیا کیونکہ تو سنی و منم تو کے معنی ہیں تو ذات سنی و منی خیالات
تو اسے مراد یہ ہے کہ میں ذاتے تو ہستم یعنی حالت اصلی تو غرض جب دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو سکتا
بلکہ وہ تو بالکل واقعی ہوگا اور اس خیال میں مست پڑا رہا اور مجھ میں اسی استعداد اصلی کو وجود میں شک سر کر گئے
ف سالک کو اسکے بہت احوال میں ایسے بڑے بڑے توہمات سامنے ہوتے ہیں اس وقت اگر کوئی شیخ
کامل مل گیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا ہی حافظ ہے اسوقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت
غنیمت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوسرے بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت
دام ظلہم کی خدمت میں اپنی بدحالی کے گمان پر کچھ پریشانیاں لکھیں حضرت نے اُن کا جواب عطا فرما کر
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ دیا گیا۔ آخر ایک مرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوئی کہ یہ بدحالی نہیں ہے۔
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہمکو تمھاری تسلی کی ضرورت نہیں اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو
بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہو گیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہو گیا ہے
اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر طبیعت نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا
اسی طرح چونکہ ہمکو تسلی ہے کہ تمھاری حالت مذموم نہیں سمجھیں اس قدر کافی ہے تمکو تسلی دلانیکی ضرورت
نہیں بس اس سے ان کی تسلی ہو گئی (وللہ درہٗ) بس اسی طرح یہ زبان حال وہ پکار رہی ہے کہ میں اور تو
الگ الگ نہیں ہوں بس میں تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اسکو خیال کیوں
نہ سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ۔

اندریں چشم منیر بے زوال — از حقائق راہ کے یابد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پا سکتا ہے مطلب یہ کہ
چونکہ یہ چشم حقیقت میں ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آسکتا ہے آگے
فرماتے ہیں کہ۔

در دو چشم غیر من تو نقش خود — گر ببینی آں خیالے دان و رد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر
کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اسکو خیال اور
رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرنے تو اسکو غلط سمجھنا
مضائقہ نہ تھا آگے اس غیر کو بتلاتے ہیں کہ۔

آنکہ سرمہ نیستی در مے کنند — بادہ از تصویر شیطان می چشند
چشم او خانہ خیال ست و عدم — نیستہا را ہست بیند لاجرم

یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تخیل سے بادہ پی رہا ہے اُس کی آنکھ ایک خیال
اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے
مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اُس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات
میں مبتلا ہے اُس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیا کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم
کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اُس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط ہی ہو سکتی
پس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیگی وہ بالکل باطل اور خلاف واقعہ ہے
یا ہوگی۔ آگے اسکے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ۔

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال — خانہ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی
کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ
کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی۔ پس جو تو نے اپنی حالت
میرے اندر دیکھی ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے۔
ف اس مقام کا خلاصہ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دام ظلہم نے کلید
مثنوی دفتر اول ابتداء قصہ طوطی و بازرگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے مہتم بالشان ہونے
کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اُس کا بعینہ نقل کر دینا نافع معلوم ہوا وھو ھذہ العبارۃ ما حاصل
اس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ

افادہ و استفادہ کے لئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ میں اُن سے فیض لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس میں نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اس طرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چون دلم را دیدہ شد الی آخر الابیات العشرۃ یعنی تمہاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی۔ یعنی تمہاری صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص موصوف ہوگئے اُسوقت میں نے اُس آئینہ کامل یعنی عکوس فیوض مرشد و ادراک استعداد کو غبار خطرات و وساوس سے صاف کیا یعنی اُن فیوض و ادراک حالت استعداد کو دل میں جگہ دی اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اُس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے تجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد و کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت اُنکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھنا یعنی مرشد کی صفت معرفت و بصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُس وقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کرلی۔ اور مرشد کی صحبت و حضوری ہی طریق واضح سلوک کا ملگیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہوگیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد کا کمالات و فیوض اور اوہام و خیالات میں غور کرکے فرق کرنا ضروری ہے اس وسوسہ کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجھکو تنبیہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیال اور وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منیر میں چونکہ

حقائق جان گزیں ہو رہے ہیں۔ خیال و وہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور اُن کے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے اُن کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہیں ہو سکتی کیونکہ اُس میں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اُسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمادیا یہ خلاصہ ہے اُس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب اور شرح جیسی ہیں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہونیکے سبب قابل ملاحظہ ہے لیکن مضمون اسکا اسکا متحد ہے۔ آگے بتائید شعر بالا آنکہ سرمہ نیستی الخ و خم چشم او خانۂ خیالست الخ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذرا سی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ بھی مانع ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کدورتیں ناسوت کی آجاویں گی تو وہ بھی مانع ہونگی اُس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم ۔۔۔ در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہے گا اُس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دیگا اور گوہر تجھے یشب معلوم ہوگا یشم مبدل از یشب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ تو قیمتی ہے مگر گوہر سے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جسوقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہیگا اور تم ایک بال کے برابر بھی اُس طرف توجہ رکھو گے تو تمہارے خیال میں گوہر یشب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اُس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کر سکو گے آگے تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را آنگہ شناسی از گہر ۔۔۔ گز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی ریشم کو گوہر سے جب پہچان سکو گے جبکہ اپنے اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی کرو گے مطلب یہ کہ حقیقت کو اس وقت دیکھ سکو گے جب اس عالم ناسوت کے تعلق سے کہ خیال نرا ہے کلیۃً پرہیز کرو گے اور علیحدہ ہو جاؤ گے اسوقت تم حقیقت شناس ہو سکتے ہو ورنہ اگر ایک بال تمہاری چشم حقیقت بین کے سامنے ہے تو وہ تمکو مانع عن النظر ہوگا۔

پچاسویں[۵۰] حکمۃ تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح

القول الصحیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح اور قول محقق بعبارۃ مختلف[۵] باب میں یہ ہے کہ جس طرح قرآن پڑھنے میں کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اور اسوقت اس کے طریق کا منقول ہونا شرط ہے اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن و حافظہ میں اس کا استحضار اور راسخ کرنا مقصود ہوتا ہے اس میں اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کر کے یاد کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے۔ اس کاوش کی ضرورت نہیں کہ اس میں سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبارت ذکر سے کبھی تو خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اس ہیئت کا منقول ہونا شرط ہے اور کبھی ذہن میں کسی خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اس عبادت کا تعلق ہو اس میں اس ہیئت کا منقول ہونا شرط نہیں پس الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار معتاد سے مقصود بالذات ذکر نہیں بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص مطلوب فنائے علمی غیر اللہ اور توجہ الی اللہ میں تدریجاً ترقی کرنا ہے چنانچہ ابتداء میں کثرت شہود ہوتی ہے اسلئے لا الٰہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کر کے اسکو راسخ کیا پھر جب اس نفی میں ایک درجہ میں گویا کامیابی ہوگئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے الا اللہ کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی الگ ہو کر صرف ذات کا تصور ذہن میں راسخ کرنے کیلئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی مزاولت سے قلب میں غیر مطلوب سے بے التفاتی

عہ اشارۃ الی کون ما فی الکشف من توجیہ کلمۃ لا حذف حرف النداء عن اللہ غیر جائز کما فی حاشیۃ تتمیمہا القاعدۃ العاشرۃ الآتیۃ متصلا ولکن ایکون المنقول فرکیا ذاللہ مفرد ۱۲ منہ

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں ملکہ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کر کے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونے کے حکم کا کلیت تدبر سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علیٰ ما القیٰ وافہم ولقن والہم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہ گیا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اسکو اس یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اسکا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت و ذکر کا ثواب نہ ملے لیکن تلاوت کاملہ کے لئے سعی و تیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی و تیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۴۳ھ

اکیاونویں[۵۱] حکمۃ تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد ملقب

بتخییر الدلالۃ علی حکم ہاء الجلالۃ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا ادا نہیں ہوتا چنانچہ **خانقاہ ہذا** میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھکر بعض احباب اہل علم کو شبہ ہوا جسکو انھوں نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ انھوں نے پھر اس پر سوال کیا پھر اس کا جواب دیا گیا جس پر انھوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھکر دوسرے چند احباب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمام تر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جسکا ایک نام بھی رکھدیا گیا۔

اصل سوال بعض لوگ ذکر اللہ میں لفظ اللہ کو اللّا پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے

اصل جواب - ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیلئے بھیجتا ہوں (یہ مضمون پہلے سے مستقلاً لکھا ہوا تھا) وھو ھذا۔

الجواب عما یمیل کثیر ان فی ذکر اسم الذات بعد کثیر لا یظہر الہاء و بدخ

نفی الکلمة غیر موضوعة فلم یتحقق الذکر واذا لم یتحقق کیف یترتب علیہ الآثار
والانوار والجواب انه لما قصد اداء العاء ولکن بسبب عدم الالتفات لم یظہر
والاعمال بالنیات فکان کان بعض الکلمات ادیت باللسان وبعضها بالجنان
ولو ادی کلها بالجنان کان کافیا فی الآثار والانوار ففی هذه الصورة بالاولی
نعم الاحکام المتعلقة باللسان کصحة الصلوٰة بالقراءة لا یکفی فیها هذه النیة
۱۰ رمضان ۱۳۳۲ھ

سوال۔ التماس ہے کہ جو لفظ اللہ محذوف المنوی کے ذکر اس میں شبہ نہیں اور ترتب آثار و انوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہیں شبہ اس میں ہے کہ حذف منوی کے بعد جو لفظ باقی ہے لفظ "آلا" کو اطلاق کرنا اوپر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات واحکام سے کیا بنفس اطلاق و تلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہو بدعت والحاد سے یا ناجائز ہے بدعت والحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں۔ قرآن شریف میں تو نہیں حقیر کا تو یہ اعتقاد کہ یہ عوام کی غلطی ہے سستی کرتے ہیں انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم و ادب فرض ہے ویسے ہی انکے اسماء و صفات کی بھی تعظیم و ادب فرض ہے اسماء و صفات کی یہی تعظیم ہے کہ انکے الفاظ میں تغیر تبدل کمی زیادتی نہ ہو الفاظ اسماء و صفات کے جو کہ قرآن و حدیث میں موجود ہیں تغیر تبدل کمی زیادتی اس میں کرنی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے گرچہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ جل و علی شانہ کا ارشاد ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْۤ اَسْمَآىِٕهٖ اسماء حسنی جو دلالت کرتے ہیں اوپر ذات حق کے بغیر نقص و عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم ہے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں۔ حدیث میں ان میں معنی لغوی بھی ملحوظ ہے جو باقی حسن ہے معطوف و معطوف علیہ کو بنا بر فصیحہ کے مرتب فرمایا اور ثبوت الاسماء الحسنی کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے۔ اس کلام سے معین

امور کا اثبات ہوا۔ انحصار اسماء حسنی کا اللہ تعالیٰ میں وجوب پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ اسماء حسنی کے وجوب قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں۔
الحاد کے لغوی معنی میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنی کلی ہے جنس ہے کئی انواع ہیں ایک وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیته بما لم یتسم به ولم ینطق به کتاب اللہ ولا سنة رسول اللہ اب یہ معنی صادق آتا ہے لفظ مذکور پر اسواسطے کہ نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ساتھ اس لفظ کے کہ نہیں نطق کیا اس لفظ کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہیں علماء کرام کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنی ہے اس اسم کا جو اسماء حسنی سے ہے تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسماء اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسماء اللہ کے بنفسہا دلالت اوپر ذات حقہ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں دلالت میں تو حذف کے بعد ارادہ متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی کو دخل نہیں اب جس وقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہ صورت آلا مع لا نافیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو آلا حرف تنبیہ کی ہے صورت حذف کے بعد دو نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً دوسرے مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ مفسرین نے سبح اسم ربک میں جو اسم ہے اسکو زائد نہیں کہا۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے ویسا ہی اسکے بزرگ ناموں کی بھی تعظیم و احترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد دریں آیت چرا پاک داشتن نام او تعالیٰ مراد نباشد و پاک داشتن نام او را از آنچہ دلالت بر نقص و عیب کند نگہ بدہد ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آرند۔ اور یہی وجہ تعظیم اسماء تعالیٰ کے ہیں خلاصہ اس مذکور کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خاکسار کا اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے ساتھ تعظیم اسماء اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغیر لفظی سے تعظیم اسماء کی نہیں رہتی لوگ

کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہیں انکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے شخص
پر پڑھنے والا ماخوذ ہوگا۔ عند اللہ اس اعتقاد میں اگر غلطی ہے تو ارشاد فرمایا جاوے اس
مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہیں۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل میں
جو شبہ تھا اسکو ظاہر کردیا گیا ہے۔

جواب۔ جتنے دلائل تقریر شبہ میں لکھے ہیں ان کی حاجت نہیں سب کی صحت و دلالت مسلم
مجیب سب کا التزام کرکے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذاکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت
تکرار و عدم التفات الی اللفظ صونا عن التشویش الباطنی سبب ہوگیا اس تخفیف کا اور اگرچہ
ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہیں گذری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی اسی کی
نظیر ہے ضرورت شعر میں وارد ہے اور کسی نے نکیر نہیں کیا۔ کما فی البیضاوی وقد حذف
(ای حذف الالف) لضرورة الشعر ؎ الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت
تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعر پر اور حذف ہا کو حذف الف پر مقایسہ کی
گنجائش ہے ولیس ضرورة الشعر اشد من ضرورة جمع الخواطر ولیس الحذف
من الاوسط باخف من حذف الاخیر لعدہ فی الترخیم وان لم یشیع الترخیم
فی المقام خاصة۔

؎۔ ذکر اسم ذات میں ترخیم جائز نہیں کیونکہ ترخیم غیر منادی میں بلا ضرورت شعر یہ جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی
صفحہ ۱۲۳ میں ہے وھو فی غیرہ ای غیر المنادی واقع ضرورة ای لضرورة شعریة داعیة الیہ لا فی سعة الکلام
وقال صاحب الالفیة ؎ ولاضطرار رخموا دون ندا ما للندا یصلح نحو احمد (صفحہ ۹۵) اور ذکر میں لفظ اللہ کو
منادی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف ندا لفظ اللہ کو منادی نہیں کہا جا سکتا۔ لفظ اللہ سے حرف ندا
کا حذف جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی صفحہ ۱۲۱ میں ہے ویجوز حذف حرف النداء الا مع اسم الجنس
والاشارة والمستغاث والمندوب سواء کان مع بدل عن حرف النداء او کلفظ
اللہ فانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیم المشددة ومنہ نحو اللھم وفی حاشیة عبد الغفور تحت قولہ سواء
کان مع بدل یعنی ان جواز الحذف اعلان لم یکن مع بدل العلم فلا یرد ما قال الشیخ الرضی من ان المصنف لو لم یذکر
لفظ اللہ فیما لا یحذف من الحرف وھو وجہ لانہ لا یجاز حذفہ الا مع ابدال المیمین منہ فی اخرہ (صفحہ ۳۲۲)

نیز بعض احکام کا نیت سے ثابت ہونا بھی علماء کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کما فی البیضاوی
وحذف الالف لحن تفسد بہ الصلٰوة ولا ینعقد بہ صریح الیمین فی الحاشیة لعبد الحکیم
ای الیمین بلا نیتہ لان بلہ اسم للرطوبة ایضا والمحتمل یحتاج الی النیة اہ بحذف
الف کے اسکو محتمل کہنا دلیل ہے کہ اب بھی قصد متکلم کی حالت میں اسکو اسم الٰہی سمجھا جاوے گا باقی لحن
ہونا ضرورت مذکورہ سے مرفوع ہو جاوے گا۔ یہ جو میں لکھ رہا ہوں اجتہاد و تاویل ہے حملا لفعل العاقل
البالغ الطالب المحب علی احسن ما یمکن حملہ علیہ۔ باقی مجھکو اس پر اصرار نہیں ممکن ہے کہ یہ تاویل و
اجتہاد غلط ہو اگر ایسا ہو میں اسکو چھوڑ دوں گا اسکی صورت یہ ہے کہ اگر اب بھی شبہ رہے
مجھکو اطلاع کیجاوے میرا ایسے موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کرکے پیش کر دونگا اور
ان کے فیصلہ کو قبول کرکے ذاکرین کو مطلع کر دوں گا اب بھی اور آئندہ بھی۔ اور اعتراض کا تو
مجھکو وسوسہ بھی نہیں۔

سوال۔ التماس ہے کہ حضور کی خدمت میں شبہ مذکور پرچہ اول عرض کیا گیا تھا اس خیال
سے کہ ترتب آثار کے اعتبار سے لفظ اللہ بغیر اظہار کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط
شبہ اس میں تھا کہ شرعاً بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعاً بھی معلوم ہوگیا کہ جائز ہے تو اب
شبہ نہیں محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس میں کوئی نفسانیت نہ تھی ایسا نہ
فرماویں اگر شبہ ظاہر کرنے میں خاکسار سے بے ادبی و قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہوں معاف فرماویں
معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ تو الحمد للہ اس زمانہ میں خاکسار کے
نزدیک مقتدا ہیں ہرگز آپکی ناراضی برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ سے نفع حاصل کرنیکے واسطے آیا
ہوں نہ نقصان جس وقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت بے چینی ہو رہی ہے نہ ذکر ہوتا ہے نہ
دل لگتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہوں اس وجہ سے کہ شاید آپ ناراض ہوں آپ کی ناراضی سبب
محرومی میری کا ہے۔

جواب۔ یہ آپکی محبت ہے میں آپکو یقین دلاتا ہوں کہ تحقیق کا میں عاشق ہوں۔ اور نیز یہ بھی
یقین دلاتا ہوں کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہوں کہ تحقیق مقصود ہے یا لجاج پس ان دونوں مقدموں
کے بعد آپ مطمئن رہئے۔ واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ میں دین کی طلب ہے بارک اللہ تعالیٰ لکم

اب اسکے متعلق سب پرچہ مجھکو بعد ظہر دیدیجئے۔ میں سبکو مرتب کرلونگا اور جی چاہتا ہے کہ مزید
اطمینان کے لئے دوسروں سے بھی مشورہ کروں پھر پرچے واپس کردونگا۔ میں تسہیلاً اپنی تاویل کا
حاصل پھر اعادہ کئے دیتا ہوں کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذاکر کو دوسری طرف چونکہ
زائد اہتمام ہے اسلئے ادا کا اہتمام فوت ہوگیا تو قابل عفو و تسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑھنے
میں بعض حروف کی صفات و مخارج میں کچھ تقصیر ہوجاتی ہے فقط۔

تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر میں لفظ اللہ کی ہا بالکل حذف ہوگئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ
تکلف سے حضور قلب میں فرق آتا ہو البتہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اسکا خطاء ہے
فی الدر (والقسم باللہ تعالی) ولو برفع الہاء او نصبہا او حذفہا کما یستعملہ الاتراک
وقال الشامی تحت (قولہ او حذفہا) قال فی المجتبی ولو قال واللہ بغیر ہاء کعادۃ الشطار
فیمین. قلت فعلی ہذا ما یستعملہ الاتراک باللہ بغیر ہاء یمین ایضاً اہ وہکذا نقلہ عنہ
فی البحر ولعل احد الموضعین بغیر ہاء و بالواو ولا بالہمزۃ ای بغیر الالف التی ہی الحرف الہاوی
تامل ثم رأیت کذلک فی الوہبانیۃ وقال ابن الشحنۃ فی شرحہا المراد بالہاوی الالف
بین الہاء واللام فاذا حذفہا الحالف او الذابح او الداخل فی الصلوۃ قیل لا یضر لانہ سمع
حذفہا فی لغۃ العرب وقیل یضر) وفی الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳ (قولہ
الثالث عشر ان لا یحذف الہاء من الجلالۃ) قال فی الشرح المذکور ومن ترک ہاوی
والمراد بالہاوی الالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیۃ من الجلالۃ فاذا حذفہا
الحالف او الذابح او المکبر للصلوۃ او حذف الہاء من الجلالۃ اختلف فی انعقاد یمینہ و
حل ذبیحتہ وصحۃ تحریمتہ فلا یترک ذلک احتیاطاً وفیہ ایضاً ص ۱۶۲ وان کان فی وسط
حتی صار اکبار فقیل تفسد صلاتہ لانہ جمع کبر وہو طبل ذو وجہ واحد او اسم من اسماء
اولاد الشیطان وفی القنیۃ لا تفسد لانہ اشباع وہو لغۃ قوم واستبعدہ الزیلعی بانہ
لا یجوز الا فی شعر ولو فعلہ المؤذن لا تجب الاعادۃ لان امر الاذان اوسع کذا فی السراج

وان تعمدہ یکفر ای مع قصد المعنی والا فلا ویستغفر و یتوب مضمرات اہ قلت وظاہر
ان امر الذکر اوسع من امر الاذان واللہ اعلم. کتبہ الاحقر عبد الکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۴۲ھ
الجواب صحیح۔ میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ۔ وصی اللہ عفی عنہ۔
صحیح۔ ظفر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۴۲ھ
وقد تم ما اردنا ایرادہ ہہنا۔ خلاصہ اس مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب ہا جلالہ کا ادا ہی کرنا ہے
لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلال فی الاداء کی خطاء ہوجاوے تو عفو ہے
یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اسی کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جاویگا جیسے
ہر وقت بولنے چالنے میں بھی کسی سے بھی یہ ہا ادا نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار ہا کے
وجوب کا قائل ہے۔ کتبہ اشرف علی۔ عاشوراء ۱۳۴۲ھ

باونویں حکمۃ حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد نزول احجار

روح المعانی و قیاس غیر مترددہ

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقاً ہدی و فریقاً حق علیہم الضلالۃ انہم اتخذوا
الشیاطین اولیاء من دون اللہ ویحسبون انہم مہتدون ۰ بعض لوگوں کو تو اللہ تعالی
نے (دنیا میں) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا ملیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہوچکا ہے (ان کو
اسوقت سزا ملیگی اور وجہ ان لوگوں کے گمراہ ہونیکی یہ ہوئی کہ) ان لوگوں نے شیطان کو اپنا
رفیق بنا لیا اللہ تعالی کو چھوڑ کر (یعنی اللہ تعالی کی اطاعت نہ کی اور شیاطین کی اطاعت کی)
اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہیں کہ وہ راہ (راست) پر ہیں (یہ خیال عاصی کا خواہ بزعم
باعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)
اس آیت میں جو تعمیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے
مذہب کو واقع میں حق سمجھتے ہیں ان پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل
سمجھنے کے اسپر جمے رہتے ہیں ان پر اس کا صدق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت میں لا محالہ
کسی مصلحت مزعومہ موہومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل و رعایت کو در کسی وجہ سے

ضروری ومناسب سمجھتے ہیں اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی اہتداء ہے اور اگر کسی کو صورت اول میں شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع میں اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اس پر کیا الزام وہ معذور ہونا چاہئے کیونکہ اسکو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہیں جواب یہ ہے کہ معذور اسلئے نہیں کہ اس نے باوجود دلائل قویہ وصحیحہ کے قائم ہونیکے جن سے بالاضطرار یا بالطبع تردد واحتمال جانب مخالف کا قلب میں پیدا ہو جاتا ہے تامل کیوں نہیں کیا اور آیت میں جن کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر تو اپنے طریق کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اس کی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے ومذہب البعض انہ معذور حدود لم یغرقوا بین من لاعقل لہ اصلا ومن لہ عقل لم یدلہ الی الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعا فی طلبہ الخ قلت وکذا من لم یخطر فی بالہ تردد واحتمال النقیض قلت وبسط القول فی المسئلۃ الغزالی فی التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ وقلت و السلامۃ فی امثال ذلک التفویض الی اللہ تعالیٰ وھو اعلم العلمین واحکم الحاکمین

اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مومن ہونا چاہئے پھر اسکو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب سے تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت وعداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

۵۳ ترپنویں حکمہ معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت وغیریت

جاننا چاہئے کہ عینیت وغیریت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پر ان کا اطلاق آتا ہے **معنیٰ اول** عینیت کے یہ کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ ان میں اصلا تغایر نہیں اور غیریت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہو اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور مقابل معنی عینیت و غیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی

لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود خواہ وہ حادث ومخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزیں یا قدیم وغیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی نہیں مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل نقل وعقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء واہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہے جسکے معنی ذی علم وذی حکمت وذی سمع وذی بصر ہیں اگر علم وحکمت وسمع وبصر عین ذات ہوتے تو ذی علم وذی حکمت وغیرہ کے معنی نعوذ نقیضہ ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن وحدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو سب ممکنات وصفات غیر ذات ہونگی۔

معنیٰ ثانی عینیت کی تو وہی تفسیر لیجاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد بعبارۃ اخریٰ عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے سو حضرت حق وخلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہوئی کہ اسکے معنے تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اسلئے نہ ہوئی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیق

بس تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات
کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ
محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت وغیریت
دونوں مرتفع ہوگئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ھی لا عینہ و لا غیرہ)
معنی ثالث عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا
گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اوّل میں مذکور ہوئے
ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں نہ
باہم تناقص ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اسکے
صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز
بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار
سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ
کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مُبّرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ
اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں ہر چند کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام
مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات
اس تفسیر میں ایک قید اور بھی بڑھاتے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل
اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات
کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات
اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی
کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین
پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ اُن میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق
ہوں گے اس تقریر پر عینیت وغیریت کی کل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے روی او خود
روئے دوست میں سب سے
اخیر کے معنے مراد لئے ہیں۔

چونویں حکمت اقسام واحکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ **علماً و عملاً**۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل
و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً
فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔
قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔
اسباب دینیہ اور **اسباب دنیویہ**۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی
نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے اور شرعاً
یہ توکل نہیں اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔
اور اسباب دنیویہ جنسے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو تو اسکے
اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں۔
یقینی اور **ظنی** اور **وہمی**۔ اسباب وہمیہ جنکو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جنکو
طول امل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔
اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کھانے کے بعد آسودگی
ہو جانا یا پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً
توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔
اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج
کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے
جسکو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں اسکے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس
کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور همت
دین میں مشغول ہو اسکے لئے مستحب بلکہ کسیقدر اس سے بھی مؤکد ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ
توکل علمی تو مطلقاً اور عملی میں بعض ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض
اور بعض ترک اسباب دینیہ و بعض ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بعض

اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس تین قسمیں فرض اور دو قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حرام اور بعض اوقات میں مستحب اس تقریر سے معلوم ہو گیا جو توکل شرعاً ناپسند ہے امر میں اور طاعت میں تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔

فائدہ - اس مضمون کی تکمیل کے لئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تدبیر میں جو دو مرتبے ہیں ایک اس کا نافع ہونا دوسرا اس کا جائز ہونا سو نافعیت میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہو گی تو نافع ہو گی ورنہ نہیں اور اس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ اس میں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکما طبعیین و منکرین قدر کے مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جسکا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصود کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر معصیت ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ امر دین واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر مستحب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیا بھی مباح ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اسکے اسباب کو دیکھنا چاہئے کہ ان پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویا کیلئے گو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اسکے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاویگا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا ہو سکتی ہے۔

پچپنویں حکمۃ مظہریت عالم مر ذات و صفات را

ذیل کے اشعار مثنوی شریف آغاز دفتر اول تحت سرخی "در بیان آنکہ اختلاف در صورت روش است نہ در حقیقت راہ" میں چند شعر بعد ہیں۔

چند باران عطا باران شدہ ۔۔۔ تا بداں آں بحر درافشاں شدہ

چند خورشید کرم افروختہ ۔۔۔ تاکہ ابر و بحر جود آموختہ

چند خورشید کرم تاباں شدہ ۔۔۔ تا بداں آں ذرہ سرگرداں شدہ

پرتو دانش زدہ بر آب و طیں ۔۔۔ تا شدہ دانہ پذیرندہ زمیں

خاک امیں و ہر چہ در وے کاشتی ۔۔۔ بے خیانت جنس آں برداشتی

ایں امانت زاں امانت یافت ست ۔۔۔ کآفتاب عدل بروے تافت ست

تا نشان حق نیارد نو بہار ۔۔۔ خاک سرہا را نہ کردہ آشکار

آں جوادے کہ جمادے را بداد ۔۔۔ ایں خبرہا وایں امانت وایں سداد

آں جمادے از لطف چوں جاں میشود ۔۔۔ زمہریر قہر پنہاں می شود

آں جمادے گشت از فضلش لطیف ۔۔۔ کل شیء من ظریف ہو ظریف

مر جمادے را کند فضلش خبیر ۔۔۔ عاقلاں را کردہ قہر او ضریر

آں ذرہ مراد آفتاب کہ پیش عظمت حق کم از ذرہ است۔ نشان فرمان سرہا اسور مخفیہ مراد سبزہ و گل آں جوادے الخ آں مبتدا اشارہ بحق جوادے خبر محذوف را بداد یعنی آں ذات حق پنہاں جواد ہست الخ زمہریر خزاں و زمستاں۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جل و علی شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار میں ...... اسی مضمون کی تقویت و تائید ہے۔ فرماتے ہیں کہ بحر میں جو صفت درافشانی آگئی ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ اس پر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفت عطا حق تعالیٰ کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جود آگئی ہے

کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُسپر کرم الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس ابر و
بحر کی صفت جود حق تعالیٰ کی صفت جود و کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی
یعنی تحریک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہے) آگئی ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُسپر کرم الٰہی کی تابشیں
ہوئی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ
کو قبول کرلیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گل پر علم الٰہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا
جس کیلئے صفت علم کی مادۃً ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک میں جو صفت
امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہوگئی ہے کہ جو چیز اُس میں کاشت کردو وہی اُس سے اُگا دیتی ہے
نہیں کہ وہ خیانت کرکے اُسکو بدل ڈالے اور گندم کا جو دیدے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین
پر صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور عدل کیلئے
امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت ہوگئی ورنہ اللہ تعالیٰ
کے مشہور اسماء میں اسم امین نہیں ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اُس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے
(پس زمین کی صفتِ امانت و عدل حق تعالیٰ کی صفت امانت و عدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے
باعلم و خبر ہونیکا یہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہار حق تعالیٰ کا فرمان نہیں لاتی اُس وقت تک زمین سبزہ
و گل کو باہر نہیں نکالتی (جس طرح اہل عقل و شعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک
ایسے جواد ہیں کہ ایک جماد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات و حیوانات سے خارج ہے ایسے علوم
دئے (جمع اس لئے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر میں پر تو دانش الخ اور
دوسرا اس شعر میں تا نشان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی
امانت دی (جسکا ذکر اس شعر میں ہے خاک امین الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم
ہیں اور عملی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہوگئیں) یہ حق تعالیٰ کا فیض
لطف ہے جس سے وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہوجاتی ہے کہ اُس میں صفات ذی روح کے سے
پیدا ہوجاتی ہیں اور لطف علمی و عملی سے موصوف ہوجاتی ہے) اور اس صفت لطف کے ظہور سے
خزاں قہر (یعنی صفت قہر جس سے خزاں ہوگئی تھی) پوشیدہ ہوجاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ
لطف و رحمت و احیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اسمائے جلالیہ قہر و غضب و اماتت کے آثار

باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسمائے متقابلہ
و متضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فضل خداوندی سے
(یعنی فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہوجاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے ؎
آن جماد از لطف الخ حقیقت میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے
(پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی
جمال و کمال پیدا ہوجاویگا خوب کہا ہے ؎ ہر چہ آں خسرو کند شیریں بود) اور ان کی ایسی قدرت
ہے کہ (جب اُن کی صفات جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جماد کو باخبر کردیتا ہے جیسا
اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اُس وقت) بڑے بڑے عقلاء و اہل علم
کو اُن کا قہر اندھا کردیتا ہے (کہ امر حق انکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

ف۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات و صفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ ہے
کہ ذاتِ مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیر ذالک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے
اس اتصاف میں ذات و صفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اور اتصاف
خلق بصفاتِ حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شئے کیلئے کسی صفت میں واسطہ
ہونا اسکی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف
ہو اور ذی واسطہ میں وہ صفت اصلاً نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا
تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کردیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف
صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت
میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین
مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے
اُسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العروض ہے۔ دوسری صورت اسکا عکس یعنی
وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جاوے اور واسطہ میں اصلاً نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف
کردینے میں سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونیکی صرف
ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صباغ میں

یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی چنانچہ اسکو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہوگیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین
ہونے میں سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُس میں رنگینی کی صفت اصلاً نہیں ممکن ہے کہ وہ
خود بھی کچھ تھوڑا بعضاً اپنے کو اُس رنگ سے رنگین کرے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے میں ہے
بعینہٖ اُسکے ساتھ صباغ موصوف نہیں گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اُس میں بھی پائی جاوے
اُسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اُس رنگینی رنگریز کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی
اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں۔ تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں
حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو پس اتصاف
واسطہ کا اوّلاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہیں
تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ۔ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش
ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کنجی کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض
و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود
صفتیں دو ہیں جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے اُن
کے صفات میں یعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اُس میں لازم آتا ہے
کہ مخلوقات میں جتنی صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض
مجازاً اُن کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اوّل یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمیم اور موجب
منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جابجا صفات
حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہے جب اس
لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی
باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمیم ہیں وہ ان مخلوقات
کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات جمیلہ آلہیہ ہیں مثلاً حق
تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صالح تھی وہ قابض بالحق ہوئے کہ
اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب و سرقہ
کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں

متعلق ہوا کہ سرخ آئینہ میں وہ نور سرخ ہوگیا۔ زرد میں زرد۔ وعلیٰ ہذا القیاس اور اس میں
کوئی خرابی یقینی نہیں یہ تو خرابی اوّل کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ
یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاویگا
اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجائش نکل آویگی اور حدلا اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ
بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہراً یہی
معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطیں ضروری ہیں اوّل یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد
نہ کیا جاوے احتمال اُسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں
جسقدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کماً و کیفاً اسی قدر
ہیں اس سے زائد نہیں نعوذ باللہ منہ بلکہ دونوں میں تناہی ولاتناہی و کمال و نقصان کا بعید
تفاوت ہے۔ تیسرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود
بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ
غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اوّل تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی
صفات اچھی یا بری مخلوقات میں حقیقۃً موجود ہیں وہ سب حقیقۃً نعوذ باللہ باری تعالیٰ میں
بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہوچکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کر لیجاوے
تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم
ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلاً و نقلاً محال
ہے جیسا کتب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوئیں اور واسطہ ہونا یقینی
ورنہ استغنا ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہوگیا یعنی
باری تعالیٰ اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرماویں اور اللہ تعالیٰ بعینہٖ
ان صفات سے منزہ ہیں اُن کی صفات مستقل دلائل عقلی و نقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ
کو اُن صفات قدسیہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی مناسبت و مشارکت و
مشابہت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ اس صورت میں مظہر ہونا عالم کا یہ
معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب

اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہی ہے اور یہ مظہریت تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسماً و رسماً مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں ان میں ایک ایسی مظہریت اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب وضوح ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہیں یعنی باضافہ دوسرے مخلوقات نسبتاً باعتبار کمال فی نفسہ کے اس بنا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں مظہریت زائدہ محقق ہے اور واسطہ فی العروض وواسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر ؎ آں جوادے کو جمادے ابداد الخ فی الاثبات میں صریح ہے اور اُسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً (اشرف تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہوسکتے ہیں کہ ابر و بحر و ارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت و ارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ مستلزم ہیں اس معنی کو ان کا جود و کرم و عدل وغیرہ سب واسطہ ہوگیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا جود و کرم و عدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ہو۔ بہ جمادے را بداد میں تاویل مطلق افاضہ کی گو بضمن فی العروض سہی ہوسکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور رہا وہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہیں۔ عینیت۔ غیریت۔ وحدۃ الوجود اتحاد وجود۔ توحید ذاتی و صفاتی و افعالی چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علی ذلک حمداً کثیرا۔ اور باقی تقریرات یا اُسی طرف راجع ہیں اُن میں سے تنزلات ستہ کی تقریر بھی ہے جس کا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ و تشبیہات ہیں۔

ضمیمہ۔ اس مضمون پر ایک سوال و جواب ترجیح الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔

سوال۔ میں نے آپکی مصنفہ کتاب کلید مثنوی جلد اول صفحہ ۱۰ سے ایک رسالہ کی تدریس میں امداد لی تھی۔ کتاب مذکور کے صفحہ ۱۰ پر آپ نے (واسطہ) کے اقسام معہ تعریفات و امثلہ ذکر فرمائے ہیں۔ میں نے اُس عبارت کو بعینہٖ نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہیں کہ تعریف واسطہ فی الاثبات کی اصطلاحاً غلط ہے بلکہ جس کو کلید میں واسطہ فی الاثبات کہا گیا ہے وہ دراصل

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقہ اور جب کلید میں واسطہ فی الثبوت ٹھہرایا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد اوسط کا دوسرے الفاظ میں برہان انی کا۔ عبد الحکیم حاشیہ میرزاہد ملا جلال بحث عرض ذاتی وغیرہ میں اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ براہ کرم مطلع فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھہرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔

جواب۔ یہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت میرے ذہن میں دونوں اصطلاحیں تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اول اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر میرا اسوقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہوگئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ممارس فن معقول سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ میں رجوع کرتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اس پر ایک حاشیہ لکھ دیا جائے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر باقرار مؤلف اس کے ذہن کا خلط ہے ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ۔

چھپنویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہیے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اُسکے صفات رذیلہ دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اُسکے نفس میں ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بغض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بھا و رجلہ التی یمشی بھا۔ رواہ البخاری عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتا ہے کہ میں اسکے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤں بنجاتا ہوں اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال ہیں بلکہ یہ ہے کہ چونکہ اسکے اعضاء و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں۔

پس گویا میں ہی اسکے اعضا بنجاتا ہوں۔ پس کلام تشبیہ و تمثیل پر محمول ہے چونکہ مجازاً اس حدیث میں حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ سمیع و بصیر وغیرہ کی اسناد عبد کی طرف ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل و حق تعالیٰ آلہ ہو جاتے اور چونکہ حدیث میں اس مرتبہ کا حصول بتکثیر نوافل پر دار ہے چنانچہ حدیث مذکور میں عبارت مذکورہ سے پہلے یہ جملہ ہے وما یزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور مجاہدہ و ریاضت میں تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا تقلیل شہوات اسلئے صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہیں اور چونکہ اسمیں صفات و افعال رذیلہ کا ازالہ ہوا ہے اسلئے فنائے صفات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جائے کہ اپنے کو قدرت و ارادہ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالفانی و کالعدم جاننے لگا اور افعال و اعمال میں بمنزلہ آلہ محضہ کے ہو جاوے اور حق تعالیٰ کی مؤثریت مستقلہ پیش نظر ہو جاوے اس مرتبہ کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق فاعل ہو جاوے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول میں صرف فنائے رذائل تھا فنائے اختیار نہ تھا اور اس میں فنائے اختیار ہے اسلئے اُس سے اعلیٰ ہوا اور حدیث میں تقرب بالفرائض کو تقرب بالنوافل سے اعلیٰ و افضل کہا گیا ہے چنانچہ اُسی حدیث کا سب سے اول جزو یہ ہے وما تقرب الیّ عبدی بشیء احب الیّ مما افترضت علیہ اسلئے موافقۃ للحدیث صوفیہ اسکو قرب فرائض کہتے ہیں اور چونکہ اس میں سالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اسلئے اسکو فنائے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

ستاونویں حکمۃ حل بعضے اشعار آں دمے را کہ نگفتم با خلیل الخ

یہ اشعار مثنوی شریف دفتر اول کے نصف کے قریب سرخی تشنیدن آں طوطی حرکت آں طوطی

و مردن او در قفس و نوحہ خواجہ بروے کے نیچے ۳۰ شعر کے بعد ہیں

قافیہ اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشیں اے قافیہ اندیش من	قافیہ دولت توئی در پیش من

حرف چہ بود تا تو اندیشی ازاں	صوت چہ بود خار دیوار رزاں
حرف و صوت و گفت را برہم زنم	تا کہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم
آں دمے کز آدمش کردم نہاں	با تو گویم اے تو اسرار جہاں
آں دمے را کہ نگفتم با خلیل	واں دمے را کہ نداند جبرئیل
آں دمے کز وے مسیحا دم نزد	حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد
ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی	من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی
من کسے در ناکسے دریافتم	پس کسے در ناکسے در بافتم

(رزاں جمع رز انگور۔ دیوار رزاں کہ ہندی آنرا ٹٹی گویند ساد رہے ماہم نزد کلمہ عربیہ یعنی نفی مراد فنا۔ نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تاکہ تکلم کروں) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ مجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھ سوچنا نہ چاہئے (یعنی مجھکو غلبہ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہو اور قال کو اسوقت ترک کر) تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیہ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونیکے حجاب ہیں اسی طرح غلبہ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اسمیں اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نہ چاہئے) میں حرف و صوت و قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضہ اسرار و علوم بلا واسطہ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات مجھے کہ دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کبھی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اسکو حق تعالیٰ نے (ہم سے بھی) بدون نفی و فنا کے نہیں ظاہر فرمایا (اور لفظ ما جو بے میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما لغت (عربیہ) میں اثبات و نفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کے لئے) مگر میں صاحب اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام فنا میں ہوں کہ تشبیہاً اسکو عدم ذات اور نفی کہا اب مقام فنا کی مدح فرماتے ہیں کہ) میں نے کس ہو (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی و فنا میں) پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں چھپا دیا **ف** جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیائے کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور جیسے علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جنکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں انکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے انکے حصول کیلئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ؎ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کچھ مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی واسطے چونکہ ان علوم کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیائے امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی طرح لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں

آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں آفتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپکی امت میں داخل ہونے کے ان مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لئے آپ کی نسبت گفتم یا نفرانند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انکو نفی اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو انکو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا و اضمحلال وجود کا ہے اسلئے بے ما ہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں منم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے میں نے نہیں کہا۔

اٹھاونویں ۵۸ حکمۃ حل بعضے اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلۃ التعریس

سوال مولانا رومی رحمہ پیر چنگی کے قصے کے درمیان فرماتے ہیں ؎

مصطفےٰ بیہوش شد ز آن خوب صوت	شد نمازش در شب تعریس فوت
در شب تعریس پیش آن عروس	یافت جان پاک ایشان دستبوس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضی کی روحی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اسوقت اذان ہوتی ہی نہیں) بیہوش اور مستغرق مشاہدہ تجلیات الٰہی میں ہو گئے کیونکہ انکی آواز آواز ذات حق نغمہ الٰہی تھی جیسا کہ گذشتہ اشعار سے مفہوم و متصور ہوتا ہے اور بظاہر شعر کے معنی یہی ہیں اور جہانتک حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شب تعریف بلال رض کو واسطے بیدار کرنیکے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب میں ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی بڑھو۔ آگے چلکر نماز قضا پڑھیں گے اس گذشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت استغراقی تھی تو پھر آپکے اس ارشاد عالی کی (کہ ہمکو بیدار کرنا جو خاص نوم پر دال ہے) کیا معنی اور بلال رض کا اس جواب کا ذکر یا حضرت مجھے بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کا ذنبا طہ تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الٰہی کا نزول و مشاہدات حق کا ہجوم رہتا تھا کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہو گئی ہو اسوقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازیں حالت نماز سے زیادہ کونسا وقت

قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج المؤمنین ارشاد ہے چاہیئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہاں تک کہ محو ذات حق ہو کر رکوع و سجود کی بھی اصلاً خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالت رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک نہ پہنچ سکے علیٰ ہذا اگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ مرتبہ نہیں گذرا قطع نظر اس سے کہ جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لیں یا کیفیت نومی تو پھر آپکے اس ارشاد تنام عینای ولا ینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروح میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع انواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حضور پر نور خوب حدیث شریف کے ظاہری و باطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

جواب۔ اول چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

امر اول۔ جو امر کہ نص میں مسکوت عنہ ہو اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ سے نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امر دوم۔ جو واقعہ وجوہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول نہ ہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ و مورخین بے تکلف سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالتے ہیں۔

امر سوم۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد مسبب بالسبب ضروری نہیں۔

امر چہارم۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم۔ کسی شے کا محمود ہونا اسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

امر ششم۔ اشعار میں بہت سی لفظی شاعری رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

امر ہفتم۔ کسی حاسہ کے تعطل سے اسکے مدرکات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد تمہید ان مقدمات کے سمجھنا چاہیئے کہ مولانا نے اول اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ہ نالہ وحی الخ اسکے بعد دو شعروں میں اس ندائے حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اس کے اثر سے بیخود و مستغرق ہوگئے اور استغراق میں نماز قضا ہوگئی تو شب تعریس میں اس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر تھی تو یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فوت صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر ممکن

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہوگیا ہو لہذا کچھ تعارض نہیں رہا اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلال رض وغیرہ کا سبب مجیئ شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپکے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمہ سوم) اور ہر چند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی نہیں تو اگر اسکے سببیت کا دعویٰ کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمہ اول) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہو اسلئے دوسری وجوہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمہ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر مذکور ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اس کا فضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہو تو نماز کیوں فوت ہوئی کیونکہ محمودیت مستلزم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمہ پنجم) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اسلئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمہ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایت لفظی ہے در بیان۔ اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ ہو (بحکم مقدمہ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل کھال کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے لہذا اس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمہ ہفتم) انتہی۔

انسٹھویں[59] حکمۃ تحقیق الفاظ و معنی لو زاد یقینہ لمشی علی الہوا ر (ای عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر ششم کے ثلث کے قریب ہیں۔

در بیان آنکہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و علیٰ آلہ وسلم چوں شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام بر روئے آب رفت فرمود لو زاد یقینہ لمشی علی الہوا

ہمچو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات	کامنی از غرقہ در آبِ حیات
گوید احمد گر یقینش افزوں بدے	خود ہوائش مرکبِ ہاموں شدے
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم	در شبِ معراج مستصحب شدم

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشعر السابق) کو ذات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور بزبان حال اُس سے کہتا ہے) کہ تو بےخوف ہے غرق سے (اور) آب حیات میں (ہے تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف کہ ف میں آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا) احمد (صلے اللہ علیہ وسلم تو یہ) فرماتے ہیں کہ اگر انکو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا اُن کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا کہ میں ہوں کہ ہوا پر راکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سمٰوات کیساتھ مصاحبت رکھنے والا ہوا (جو کہ سفر علی الھوا کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی الھوا براق پر ہوا مگر یہ مشی علی الھوا بواسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی الھوا گو بواسطہ ملائکہ بھی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں بمعنی یہ ہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلتے تھے اُسی وقت میں ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمان کی طرف مرفوع کر لئے گئے) **ف** اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اُسکے متعلق بعض سوالات وجوابات ضروری ہیں تحقیق روایت فی الاحیاء کتاب الصبر والشکر وایضا کتاب التوکل قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عیسیٰ علیہ السلام یقال انہ مشی علی الماء فقال لو ازداد یقینا المشی علی الھواء اھ فی شرح الاحیاء للزبیدی۔ قال العراقی ھذا حدیث منکر لا یعرف ھکذا والمعروف ما رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون نبیھم فقیل لھم توجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انتھوا الی البحر اذا ھو قد اقبل یمشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسی بن مریم بای شیء تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فانا آمنا کما آمنت وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذا فمشوا معہ فجاء الموج فغرقوا فقال لھم عیسیٰ مالکم فقالوا خفنا الموج قال الا خفتم رب الموج فاخرجھم اھ۔

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب احیاء نے نقل کیا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا

کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے۔ معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبد اللہ مزنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حواریین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں یہ لوگ اُن کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہونچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جسمیں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جَو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعے سے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ پس چلو وہ انکے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمھاری کیا حالت ہے انھوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم رب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(ع۱) یہ روایت اعتبار کی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر انکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے ثابت نہیں۔

(ع۲) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اسکی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی۔

(ع۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(ع۴) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن عبد اللہ وفضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مدلولات ہیں اس عبارت کے۔ آب بعض سوال وجواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اوّل۔ کیا مولانا رحمہ اور امام غزالی رحمہ نے یہ روایت بے اصل لکھدی ہے۔

جواب۔ قصداً لکھنا محل اشکال ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم۔ کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت متکلم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا حکم نہیں کر سکتے گو اسکا وقوع نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مومن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسٰی علیہ السلام کی مشی علی الہواء پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر بالخصوص عیسٰی علیہ السلام کیلئے نعوذ باللہ حکم کر دینگے کہ انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال سوم۔ یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں۔ یقین فی نفسہٖ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقتران اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر لسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامت ہو کمال ایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان یعنی تصدیق شرعی نہیں جنکا متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جنکے اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جسکے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان میں بعض خاص افعال حق کا جنکا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آ وینگے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مریگا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اسکی وہ خاصیت تجربہ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اسکے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عادۃ اللہ جاری ہے

کہ اسکو واقع کر دیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تخلف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کے لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گو ایمان اور مقبولیت سے اس میں برکت بڑھ جاتی ہے اور یہ موقوف قول عیسٰی علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حوادث یومیہ وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں سوالوں کا جواب ہو گیا اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہیں بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہیں ہے جسمیں قوی علمیہ و عملیہ میں ضعف و فتور آ وے بعض حدود سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔

سوال چہارم۔ حضرت علی رض کا قول مشہور ہے لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسیٰ علیہ السلام کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا مولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل علی کی نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر تنبیہ کیوں نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رض سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور اسکا منتہی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضول ہونا عیسٰی علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیاء تمام اولیاء سے اس میں افضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہی نہیں کیونکہ منتہی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیاء کس میں افضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار سے جو اسکا منتہی ہے وہ مجھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنے والے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور اسکے بھی درجات مختلف ہوں اور کسی کو اسکا منتہی حاصل ہو جاوے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر نبی کے مراتب کے منتہی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے ان کی شان کے مناسب جدا منتہی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اسکی استعداد کے مناسب اس مرتبہ انتہائی کے بعد اگر

معائنہ ہو جاتا ہے تو اُس سے یقین میں زیادت نہیں ہوتی البتہ اطمینان زائد ہو جاتا ہے جسکی حقیقت ہے سکون نفس جیسی پہلے سے جو اُس کی کیفیت وقوع میں نہ کر نفس وقوع میں تردد تھا وہ زائل ہو گیا کما قال تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی اور دو اشکال ان اشعار میں اور تھے ایک حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الھواء کہاں واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ براق کے ہوئی ہے دوسرے عیسے علیہ السلام کیلئے تو رفع الی السماء کیونکر تھا ایسا مشی علی الھواء نہ تھا حل ان دونوں کا ان اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو چکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے مرتب علی الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اسکے قبل آپکو اس مشی علی الھوا کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپکو اس کا پہلے سے خیال بھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد اٰتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ وقولہ واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا عن طبق۔ ابن عباس رض کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغہ امر و مضارع مؤکدہ بلام دونوں مفید ہے معنی استقبال کو پس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپکو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ واجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات سموات ضرور ہوگا اگرچہ بواسطہ اسباب خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج سبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب عادیہ کے ہوتا مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال و جواب اور دو یہ اشکال مع انکے حل کے یہ سب ملا کر عشرہ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہیں۔

ساٹھویں حکمۃ تحقیق و توجیہ قصہ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نصف سے پہلے تحت سرخی "رفتن صوفی سوئے آں سیلی زننده و بردن او را بقاضی" بیس شعر بعد ہیں

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دکانِ فقرست اے پسر
در دکانِ کفش گر چرمست خوب	قالبِ کفش ست اگر بینی تو چوب

پیشِ قوم از آں خزاں کن بود	ہر گز باشد اگر آہن بود
مثنویِ ما دکانِ وحدت ست	غیرِ واحد ہر چہ بینی آں بت ست
بت ستودن بہرِ دامِ عامہ را	ہمچناں داں کالغرانیق العُلیٰ
خواندش اندر سورۂ والنجم زود	لیک آں فتنہ بُد از سورۃ نبود
جملہ کفاراں زمان ساجد شدند	ہم سرے بود آنکہ سر بر زدند
بعد ازیں حرفے ست پیچاپیچ و دور	با سلیماں باش و دیوان را مشور
ہیں حدیثِ صوفی و قاضی بیار	واں ستمگار ضعیف زار زار

(اوپر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ ہیں ہ وانکہ بہر حق زند او آمن ست اور ہ کان معلم نائب افتاد و امین ہ کے ساتھ معلل فرما کر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ہ پس خودی را الخ اور ہ چوں شدی بیخود الخ اور ہ آں ضماں بر حق الخ اور اُن مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی جو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالتبع پس فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ) ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جسمیں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیا اُس کے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جسمیں اہم المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ہ ہر دکانے راست الخ کی دیکھو) کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اس کا غیر اسکے تابع چنانچہ) اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصود نہ ہوگی اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامۂ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور اگر اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامۂ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح) ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قال رح فی الدفتر الاول الخ)

۵ وحدت اندر وحدت ست این مثنوی ٭ از سمک رو تا سماک اے معنوی ٭ پس مقصود بالذات
اس میں مضمون توحید کا اور دوسرے مضامین مقصود بالتبع۔ آگے دوسرے مصرعہ میں ترقی کرکے کہتے ہیں
کہ بلکہ مثنوی میں ذکر) واحد (حقیقی) کے سوا جو کچھ (مضمون ہے) بجز وہ (شغل محبت ہے (کہ مقصود تابع
بھی نہیں ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ میں تشبیہات سابقہ سے
ترقی ہوئی۔ اب یہاں ایک شبہ ہوا کہ مثنوی میں تو دوسرے مضامین متروک نہیں ہیں بلکہ مذکور ہیں گو
بالتبع سہی تو اس وصف میں محبت کے ساتھ تشبیہ کہاں صحیح ہوئی آگے اس کا جواب ہے جس کی تقریر
یہ ہے کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہیں منافی وہ ہے جو مقصود ہو گو تبعاً سہی اور یہاں بالکل ہی
مقصود نہیں محض ذکر نقلی ہے جس کے ساتھ ہی قرائن اس کی متروکیت کے بھی ہیں سو یہ مذکوریت منافی
متروکیت نہیں چنانچہ افراد مذکوریت میں سے سب سے بڑھ کر فرد محمودیت ہے اور متروکیت کے افراد میں
سب سے بڑھ کر مذمومیت ہے اور یہ دونوں یعنی محمودیت و مذمومیت دونوں مختلف اعتبار سے جمع ہو سکتے
ہیں اس طرح سے کہ مذمومیت تو ہو وہ بھی باعتبار قصد متکلم کے اور محمودیت ہو نقلی باعتبار فہم سامع غافل
جاہل کے اور صورت اس کی یہ ہو کہ وہ عنوان ذو وجہین ہو اور گو متکلم نے ذو وجہین ہونے کی حیثیت سے
اسکو اختیار نہ کیا ہو اس کے ذہن میں ایک ہی وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام میں قرائن اسکے دوسری وجہ
محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اسکو دوسری وجہ پر محمول کرکے مدح سمجھا ہو
تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں خصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت متکلم کے
علم و قصد میں بھی نہ ہو بلکہ اس جمع کے علم کے بعد خواہ وہ متکلم پر گراں ہی رہا ہو مگر اس حکمت کی تحصیل
کیلئے یہ صورت جمع کی تکوینا واقع ہو گئی ہو۔ مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا کو اس کلام سے اس
ایہام کی بنا پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آیندہ کسی وقت مانع یعنی جوش
کے ارتفاع سے اس میں تفکر کرکے ہدایت پا دیں یا اس مصلحت سے کہ حجت آگیا نیز زیادہ تام
ہو جاوے کہ تم کو دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدبر کا پھر کیوں نہ تدبر کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔
آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ مابت کی مدح کرنا تسخیر عامہ (جہلا رسامعین) کی غرض سے ایسا سمجھو جیسا
الغرانیق العلیٰ (کا قصہ کہ) اُس (عبارت مشتملہ بر غرانیق علیٰ) کو سورۂ النجم میں جلدی سے (القصہ قوم
پڑھ دیا (جس طرح آیات وعدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دیے جاتے ہیں اور جس طرح

بعض سورتوں کے آخر میں بعض جملے صرف شیں وارد ہیں) لیکن وہ ایک امتحان (کیلئے تکوینا واقع
ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اسکے پڑھنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اور قریب سب
کفار ساجد ہوئے (جیسا صحیح بخاری میں ابن عباس رضی سے مروی ہے کذا فی المشکوٰۃ اور) یہ (سجدہ کرنا)
بھی ایک بھید تھا کہ انھوں نے (حق تعالیٰ کے) در پر سر مارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک
کلام ہے پیچ در پیچ (یعنی پر اشکالات) اور (اذہان ضعیف کے) دور (اسلئے اسکو حذف کرکے)
سلیمان علیہ السلام کے ساتھ (جو دافع شر شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو شورش میں مت
ڈال (کہ وہ اس کلام کے ذریعہ سے یہ شورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں)
ف۔ یہ تو ان چار اشعار کا حل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہیے۔ شعر اول و ثانی میں اشارہ
کیا ہے ایک قصہ کی طرف جسکو بعض محدثین نے نقل کیا ہے۔ حاصل اس قصہ کا یہ ہے کہ ایک بار
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہنچے افرأیتم
اللات والعزیٰ ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلا قصد یہ الفاظ جاری
ہو گئے۔ تلک الغرانیق العلیٰ ٭ وان شفاعتهن لترتجی جو بظاہر دال ہیں مدح اصنام پر۔
والغرانیق جمع غرنوق طائر مائی والشاب الابیض الجمیل۔ مشرکین نے جو کہ اس مجلس میں تھے سنکر کہا
ما ذکر آلہتنا بخیر قبل الیوم۔ پھر جب آپ نے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو ان مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔
اور اس قصہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلاً وعقلاً رد کیا ہے۔ نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض
نے کہا ہے هذا الحديث لم يخرجه احد من اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سالم متصل
مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وقال ايضا ومن حملت عنه هذه
القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صحابي
واكثر الطرق في ذلك عنهم ضعيفة قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق
يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك في اصله واما الكلبي فلا يجوز
الرواية عنه لقوة ضعفه۔ اور عقلاً اس طرح کہ لو وقع شيء من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم لار
تفعت الثقة بالشريعة وبطل حكم العصمة۔ اگرچہ بعض نے رد عقلی کا اس آیت سے جواب دیا ہے
فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیاتہ۔ مگر تاہم طریق اسلم و ارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو

غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اسکی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ
مقصود محض تمثیل ہے جسکے لئے محض مثال کی من وجہ شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ
یہ ضرور ہے کہ اُس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہاں اسکے ظاہر پر جو قبح
لازم آتا تھا مولانا نے اسکے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جسکی تفصیل
کیلئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تمہید میں گذری ہے اور بعض قیود و عبارات جو حل اشعار میں ظاہر کی گئی
ہیں کافی ہیں مگر سہولت کیلئے مختصراً پھر اعادہ کرتا ہوں۔ حاصل توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ
واقع ہوا ہو تو آپ نے اُن اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت اُن کی مذمت کیلئے فرمائی تھی اور گو ظاہر عبارت
موضوع مدح کیلئے ہے مگر قرینہ مقام و قرینہ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود تہکم ہے یا باعتبار زعم مخاطب
کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا حرف استفہام مقدر ہے یعنی سبحان اللہ یہ تو بڑے عالیقدر ہیں خوب
ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم
ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انھوں نے اپنی زبان سے بھی ایسے الفاظ مدحیہ کہے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے زعم
کا جسکو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کرکے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہیں خود
قرآن مجید میں بھی اس طرح کے جملے ہیں قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام خاطباً فرعون وتلک نعمۃ
تمنّھا علیّ ان عبدت بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذق انک انت العزیز الکریم وقال تعالیٰ حاکیاً
عن ابراہیم علیہ السلام للکوکب ھذا ربی۔ قرینہ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینہ مقام سیاق و سباق کی
آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتمٰرونہ علی ما یریٰ جسمیں رد ہے مشرکین پر تو ان ہی کے آلہہ کی مدح
کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان ھی الا اسماء سمیتموھا انتم الآیۃ جب وہ مشرکین
سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں صحیح ہے کہ آپکے ساتھ انھوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی
آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپنے اسکا لہجہ بھی بدل دیا ہو جیسا کہ تعجب بھی ہے کہ
اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ نعوذ باللہ مدح وغیرہ کا بڑھا جائے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑھے چنانچہ لفظ زود شعر ثانی میں
اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ جلدی کا نہ تھا۔ قال تعالیٰ ورتل القرآن ترتیلا وقال
تعالیٰ لتقرأہ علی الناس علی مکث مگر جہل یا تجاہل سے اسکو مدح سمجھا اور کہا ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم
اور جب آپکو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جس پر بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسخ اللہ الخ

نازل ہوئی جس طرح آیۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر ابوجہل کو توہم ہوگیا
تھا اور کہنے لگے تھے عیسیٰ علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات
نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منہ یصدون وقالوا ءالھتنا خیر ام
ھو الآیات۔ یہ ہے توجیہ قصہ کی جسکے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے
ہوئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق شریعت
سے اٹھ جاویگا کیونکہ جب قرائن قویہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اُسکے نظائر کو بھی پھر رفع
وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی۔ اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب
بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو مدحت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو وہمی
تکو بش ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اسمیں جو بہر دام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ
بہر یہاں غایت کیلئے نہیں ہے جسکے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مدح اختیاری بُت کی اس مصلحت سے بھی
جائز نہیں۔ دوسرے اس مقام پر یہ مدح اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مراد ہے یہ لام عاقبت کا کما
فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ اٰل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر
تکلم بالذم کا اثر بعد توہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہو گیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ
مذکور کے بعد یہ ہوگی کہ مثنوی میں میرا غیر توحید کو جو کہ مثل بُت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد
ذم و حمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال
فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام فرعی
ہو جاتا ہے جسکا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہرحال غیر توحید کا ذکر بغرض اُس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین
غیر جیسا اسکو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا سو یہ
ذکر کرنا بیش بریں نیست کہ مدح قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مدح پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو گیا جرح ہے
جیسا غرانیق کے قصہ میں بتقدیر اُسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کیلئے ہوتی ہے
مثل اُسپر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرانیق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب شبہ ذکر غیر
توحید کا مثنوی میں وہ باقی ہے جسکا حاصل صرف یہ ہے کہ یہ قصداً ذکر نہیں بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت

کیلئے جیسی کہ قصہ غرانیق میں واقع ہوئی جسکی تقریر عنقریب آتی ہے فانظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہاں تو مسئلہ فقہیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود استطراداً آگیا ہے اصل میں قصہ رنجور کا مذکور ہے تو اسکو واجب الترک کہنے میں کیا حرج ہے اور شعر ثانی میں جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اسکے شر ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید میں بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃ للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل میں اس لفظ کے ترجمے کے ساتھ لفظ کو بتا بڑھایا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت پر دلالت نہ سمجھی جاوے کیونکہ خواندن بقصد دم کو تو ادم اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اس کا ذریعۂ امتحان ہو جانا غیر اختیاری تھا ....

.... کیونکہ یہ ذریعۂ امتحان ہونا موقوف ہے توہم غلط سامعین پر جو خوانندہ کا اختیاری نہیں اور غیر اختیاری پر جو موقوف ہو وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جسکو حق تعالیٰ نے بلا قصد متکلم واقع کر دیا اور جس حکمت کا شعر اول میں ذکر ہے بہر دام عامہ اسکی تقریر ان اشعار کی تمہید میں ہوا اس میں مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو اور وہ حکمت یہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تمہید میں ہے خواہ تو اس مصلحت سے الی قولہ مذکر کیا یعنی اس نفی کی مع میں حکمت ہوا اور وہ تسخیر عامہ بلا امتحان ہے جسکو سے کر دیکھا جاوے کہ اس خوش طبعی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مصر رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو مع کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مع کی بھی غایت ہوئی اسلئے احقر نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں وہ حکمت یہی امتحان ہے چنانچہ اس حکمت کا ظہور اس طرح ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضورؐ نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل لا الہ عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ اصنام کیلئے ورنہ اسی تحیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید ہو نیز لغا تھیں ہے لما ظهر من سطوة سلطان العز والجبروت وسطوع الانوار العظيمة الكاملة من توحيد الله عز وجل وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اور یہ سجدہ علامت تجلی کی نار من الحق کی اور امیہ ابن خلف نے اسوقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن ابن مسعود غير ان شیخا من قریش وھو امیۃ بن خلف اخذ کفا من حصی او تراب فرفعہ الی جبہتہ وقال یکفینی ہذا فلقد رأیتہ بعد قتل کافرا کذا فی المشکوۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس سے ہر ایک کی حالت قوت سے فعل میں آجاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نہ کرنیکو ذکر کر کے یہ فرمایا

قتل کا فر اشعر اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نہ کرنے پر قتل کافر کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا ذات تعالیٰ تھا کیونکہ اس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اسکے نہ کرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور مثنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اسکے ذکر سے انکو مثنوی سے موانست ہو جاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود مثنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعض اب بھی نہ مانیں گے تو ان پر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی انکو مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ شعر مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار سے تھا مثل میں اسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ؎

روز و شب دشت معارف را نوشت ۔۔۔ او ہمیگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین رح لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو آگے بعض ذکر یہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اسکی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور مثل دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سری بود و ذوق احقر میں یہ ستر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب قویہ مع بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لو یشاء ربك لآمن من فی الارض کلہم جمیعا اور یضل من یشاء ویہدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اسکے واسطے سے اثر خواندن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہیں تو اسمیں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت مؤثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور وہ سب اسباب مؤثر ظاہری ہیں حتی کہ اگر واقعہ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اسلئے اس سجدہ کو بعنوان سر بود تعبیر جس سے اختیار ساجد کا کالعدم ہونا مترشح ہوتا ہے کما اشیر الیہ فی قولہ تعالی والنجم والشجر یسجدان الآیہ کو معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آویگا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں اور تھا اسی لا القدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے

اس امر کے متعلق مشیت الٰہیہ علت تامہ ہے حوادث کی اس مسئلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا
کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کان مجبورًا و مثل السؤال
عن حکمۃ اللہ تعالیٰ فی علمہ ایمان کل الناس و فی خلق الکفر والکافر ونحوہما من الشبہات اور
اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالدلائل والمنع عن السؤال عن الحکمۃ
فی افعال اللہ تعالیٰ او بیان بعض الحکم معلوم ہے اسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر میں کلام کرنے سے
ممانعت آئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کرکے تفصیل در کاوش کو ترک
کردو اور روک کہ بھی دو کہ اسمیں شر بند ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان مباحث
کو ظاہر کرنے سے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعفاء کا موقع ملیگا انکو اس شر کے پھیلانیکا موقع مرحمت
الحمد للہ چاروں شعروں کی شرح مکمل ہو گئی وللہ الحمد۔

ف۔ اور اگر اس قصۂ غرانیق کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ
اس مقام پر پہونچے تو کسی شریر کافر نے شرارت سے یہ جملہ پکار کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک وہاں تھے انھوں نے
بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ اڑا دیا ہو کہ آپنے ہمارے الٰہہ کی تعریف کی اسپر آپکو رنج ہوا ہو اسپر حق تعالیٰ
نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان الآیہ میں یہ القاء
ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے وقال الذین کفروا لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ
لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے جیسا کعب بن اشرف کو ایک آیت میں
طاغوت یعنی شیطان فرمایا ہے الم تر الی الذین یزعمون انہم آمنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک
یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت الآیۃ اور جیسے نعیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان
سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطن یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو
دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم یہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کیجاوے اور آیت وما ارسلنا الخ
کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں ۱حقر کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

اکسٹھویں حکمت توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوٰۃ فجر بطلوع شمس

اس مسئلہ میں کہ طلوع شمس اثنائے نماز فجر میں عند الحنفیہ مفسد صلوٰۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احقر کو نقل کیلئے

عنایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے۔

اعلم ان العلماء اختلفوا فی ما اذا طلعت
الشمس فی صلوٰۃ الفجر او غربت فی صلوٰۃ
العصر ہل تصح الصلوٰۃ او تفسد فقال
الشافعی ومن وافقہ تصح فیہما وقال
الطحاوی تفسد فیہما وقال امامنا ابو حنیفۃ
تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنی ہذا
الاختلاف اختلافہم فی توجیہ
الروایات التی وردت فی ہذا الباب
ولنسردہا اولاً تلک الروایات ثم نذکر
التوجیہات فروی الشیخان من حدیث
ابی ہریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک
رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرک العصر وفی لفظ للبخاری اذا
ادرک احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر
قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلاتہ
واذا ادرک سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل
ان تطلع الشمس فلیتم صلاتہ زیلعی ج۱ ص۱۱۹–۱۲۰
وروی نحو ذلک فی فتح الباری ج ۲ و فی
کنز العمال ج۴ فعمل الشافعی ومن معہ
بظاہر احادیث الاتمام وحمل احادیث

ترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے
کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طلوع ہو جاوے یا عصر کی
نماز میں غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہو گی یا فاسد ہو گی
سو امام شافعی اور اُن کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں
میں صحیح ہو جاوے گی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں فاسد
ہو جاوے گی۔ اور ہمارے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز
تو فاسد ہو گی اور عصر کی صحیح ہو جاوے گی۔ اور اس اختلاف کا مبنیٰ
اُن روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں منقول
ہیں سو پہلے ہم اول اُن روایات کو بیان کرتے ہیں پھر توجیہات
کو ذکر کریں گے شیخین نے حضرت ابو ہریرہ رض سے روایت کیا ہے
کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی
ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز
مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب
آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری
کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک
سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا ملجاوے غروب آفتاب
سے پہلے تو اسکو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے۔ اور جب
ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے ملجاوے
تو اس کو بھی چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرے زیلعی ج۱ ص۱۱۹–۱۲۰
اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج۲ اور کنز العمال ج۴
میں منقول ہے پس امام شافعی اور انکے موافقین نے ان تمام
کی احادیث ظاہرہ پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی یہ

النهي على تاثيم متحري هذه الاوقات
مع القول بصحة الصلوة والطحاوي قال
بالفساد فيهما حملا لظاهر احاديث النهي
على الابطال واول حديث الادراك بايجاب
الصلوة على من اسلم في اخر الوقت او بلغ
الحكم فيه او امرأة طهرت من الحيض
فيه واقل باقي احاديث الاتمام بكونها
منسوخة باحاديث النهي واما نحن
معاشر الحنفية فتوجيهنا الذي ادى
اليه نظري وان كان ماخوذا من كلام
من تقدمنا ان يقال ان روايات الاتمام
والادراك تقتضي صحة الصلوة
فيهما واحاديث النهي يحتمل امرين اما
تاثيم المصلي فيهما مع صحة الصلوة
واما بطلان الصلوة فيهما كما قال
به الطحاوي فان النهي الشرعي يستعمل
في كلا المعنيين مثال الاول النهي
عن الصلوة مقيدا ومنحصرا ومثال
الثاني النهي عن الصلوة بغير طهور
وان خالجك قول الاصوليين ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي مشروعية
الاصل مع فساد الوصف فاكثري
لا كلي والا لانتقض بكثير من المسائل

تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہیں اس حالت پر جبکہ قصداً ان
اوقات میں نماز ادا کیجائے تو اس صورت میں انکے نزدیک
نمازی کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن
نماز صحیح ہو جاوے گی۔ اور طحاوی ان دونوں صورتوں میں فساد
صلوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے احادیث نہی
کو انکے ظاہر پر باقی رکھا اور مبطل صلوٰۃ قرار دیا۔ اور
حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہے ایجاب
صلوٰۃ علی من اسلم فی الآخر الوقت پر یا اس شخص پر جو
آخر وقت میں بالغ ہوا، یا اس عورت پر جو حیض سے
آخر وقت میں پاک ہوئی ہو اور دیگر احادیث اتمام کو
احادیث نہی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت
حنفیہ کے نزدیک یہ توجیہ ہے جسکی طرف میری نظر گئی
ہے اگرچہ وہ توجیہ متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے
اور تقریر اسکی یہ ہے کہ روایات اتمام اور ادراک کی
دونوں حالتوں میں صحت صلوٰۃ کو مقتضی ہیں۔ اور
احادیث نہی میں دو احتمال ہیں یا نمازی کا دونوں حالتوں
میں باوجود صحت صلوٰۃ کے گناہگار ہونا یا نماز کا دونوں
صورتوں میں باطل ہونا جیسا کہ اس کو طحاوی نے اختیار
کیا ہے۔ اور یہ دونوں احتمال اسلئے ہیں کہ نہی شرعی
دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اول کی مثال نہی
عن الصلوٰۃ مقیدا یا متحصرا ہو۔ اور ثانی کی مثال نہی عن الصلوٰۃ
بغیر طہور ہے اور اگر یہ خدشہ پیدا ہو کہ اصولیین نے فرمایا ہے کہ
کہ نہی افعال شرعیہ سے ذات فعل کی مشروعیت کو مقتضی ہے

وان رابك ان النهي في الصلوة
بغير طهور قد وقع بصيغة النفي
فاقتضى البطلان بخلاف النهي عن
الصلوة في الاوقات المكروهة
فلم يوجد ما يقتضي البطلان فان
يورد هذا النهي ايضا بصيغة
النفي في بعض الروايات كما
روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا صلوة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوة
بعد العصر حتى تغيب الشمس۔
(مشكوة انصاري ص ٩٦ ج ١)
وروى مسلم عن عبد الله الصنابحي
في صلوة العصر قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعدها
حتى تطلع الشاهد (مشكوة ج ١ ص ٩٤)
وروى رزين عن ابي ذر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد
العصر حتى تغرب الشمس (مشكوة ج ١ ص ٩٤)
فلما احتمل النهي الامرين ينظر الى الاحتياط
في اي الامرين والصلوة محل احتياط

مع فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ورنہ
یہ قاعدہ بہت سے مسائل سے منقوض ہوگا۔ اور اگر یہ شبہ ہو
کہ نہی عن الصلوٰۃ بغیر طہور میں نفی کے صیغہ سے وارد ہوئی
ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان صلوٰۃ کو ہے بخلاف
نہی عن الصلوٰۃ کے اوقات مکروہہ میں کہ انمیں کوئی
امر مقتضی بطلان صلوٰۃ موجود نہیں۔ تو اسکو اسطرح زائل
کرو کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے۔ جیسا کہ شیخین
نے حضرت ابوسعید خدری رضہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد
صبح کے یہانتک کہ آفتاب بلند ہو جاوے اور نہیں صحیح ہے
نماز بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔
مشکوٰۃ انصاری ص ٩٦ ج ١
اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر
کے بارہ میں فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ طلوع ہو جاوے شاہد
(یعنی ستارہ) مشکوٰۃ ج ١ ص ٩٤ اور رزین نے حضرت ابوذر
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے
یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور نہ بعد عصر کے یہانتک
کہ آفتاب غروب ہو جاوے مشکوٰۃ ج ١ ص ٩٤ سو جب کہ نہی دونوں امر کا
احتمال ہیں تو دیکھنا چاہئے کہ احتیاط دونوں میں سے کونسی صورت کے
اختیار کرنے میں ہے اور ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کا محل ہے

بليغ فظاهر ان الاحتياط في الحمل
على البطلان لان القضاء اذن
يكون فرضا بخلاف احتمال الكراهة
فحملنا على البطلان اي بطلان الفريضة
لابطلان نفس الصلوة لان المقتضي
للبطلان كان الاحتياط والاحتياط
محفوظ مع القول بصحة النفل فبهذا
الوجه قد جاء التعارض بين احاديث
النهي وينبغي ان يكون هذا هو التفسير
لقول علمائنا بوقوع التعارض بين
قسمي الروايات فلما وقع التعارض
رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض
وليس معنى هذا الرجوع ترك الاحاديث
والعمل بالقياس بل معناه ترجيح
بعض محتملات الاحاديث بالقياس
ثم العمل به من حيث انه حكم الحديث
لا من حيث انه حكم القياس فافهم
فلما رجعنا الى القياس حكم القياس
بترجيح توجيه يقتضي البطلان
في احاديث الفجر وبترجيح توجيه
يقتضي الصحة في احاديث العصر
فعملنا في الفجر باحاديث البطلان
واولنا احاديث الاتمام وعملنا

پس ظاہر ہے کہ احتیاط حمل علی البطلان میں ہے۔ اسلئے
کہ قضا اس صورت میں فرض ہوگی بخلاف احتمال
کراہت کے۔ سو اسی لئے ہمنے ان احادیث کو بطلان
پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر بطلان نفس
صلوۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور
احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت
نقل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور احادیث
اتمام میں تعارض واقع ہوا۔

اور مناسب ہے کہ ہمارے علما کے اس قول کی یہی تفسیر ہو
کہ جب روایات کی دونوں قسموں میں تعارض ہوا تو
ہمنے رجوع کیا قیاس کی طرف جیسا کہ تعارض کا حکم ہے
اور اس رجوع کے معنی احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس
پر عمل کرنا نہیں ہیں۔

بلکہ اسکے معنی بعض محتملات احادیث کو قیاس
سے ترجیح دینے اور پھر اُس پر عمل کرنے کے ہیں
اس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے نہ اس طور پر
کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب اس صورت
میں کہ جب ہمنے رجوع قیاس کی جانب کیا
کیا تو قیاس مقتضی ہوا اُس توجیہ
کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوۃ کو
احادیث فجر میں اور صحت صلوۃ کو احادیث
عصر میں۔ اس لئے ہمنے فجر میں احادیث بطلان
پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔

في العصر بالعكس فحكمنا ببطلان
الصلوة في الفجر وبصحتها في العصر
فلم يفت منا عمل بشيء من الاحاديث
بالظاهر في بعضها وبالماول في
بعضها والأن بقي امران - الاول
ما وجه القياس في الصلاتين
والثاني ما التاويل في الاحاديث
بيان الاول ان الفجر وقت الشروع
قبل طلوع الشمس وجب كاملا لكمال
السبب وهو الوقت وبالطلوع صار
الوقت ناقصا وصارت الصلوة ناقصة
فلا يتادى الكامل بالناقص ففسدت
والعصر وقت الشروع قبل الغروب
وجب ناقصا لنقصان الوقت
فاداه كما وجب فلم تفسد هذا
وبيان الثاني ان معنى قوله عليه السلام
فقد ادرك ما قاله الطحاوي ومعنى
فليتم انه لا يبطل التحريمة بل
يمضي في الصلوة لانه ان لم
يتاد فرضا فقد صحت نفلا كما في الدر المختار
كما هو الحكم في الحج الفاسد ومعنى فلم
يفت صلوته لم يفت وقت صلوته
بل كان مدركا للوقت فيكون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا۔ لہذا اس صورت
میں ہمنے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض
احادیث کے ظاہر اور بعض کو ماول کر کے
عملدرآمد کیا۔ اب دو امر باقی رہ گئے۔ اول
یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے
اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے
تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز
فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب
کامل واجب ہوئی تھی۔ کیونکہ سبب یعنی وقت
کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
ہوگیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہوگئی
پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہوگی لہذا فاسد
ہوگئی اور نماز عصر شروع کرنیکے وقت قبل غروب
ناقص ہی واجب ہوئی ہے بوجہ وقت کے ناقص ہونیکے
اور اسکو ویسا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی
لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی
وہ ہیں جو کہ طحاوی سے مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ
ہیں کہ مصلی نماز باطل نہ کرے بلکہ نماز پر بنا رہے اسلئے
کہ نماز گو فرض ادا نہوگی لیکن نفل تو صحیح ہو جاویگی
جیسا کہ درمختار میں ہے کما ہو الحکم فی الحج الفاسد
اور معنی فلم یفت صلوتہ کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت
فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا اور حاصل

معناہ ہو معنی فقد ادرک ۔ معنی وہی ہیں جو معنی فقد ادرک کے ہیں ۱۲ منہ

تفصیل المقام ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع قولہ علیہ السلام
من نسی صلوٰۃ او نام عنہا فکفارتہا ان یصلیہا اذا ذکرہا رواہ مسلم وفی روایۃ لا کفارۃ لہا الا ذلک (ج ۱ ص ۲۳۸)
الدال علی وجوب التعجیل فی القضاء اذا لم یکن عذر قوی وہو المذہب ایضا کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۶۵)
ونصہ التاخیر بلا عذر کبیرۃ لا تزول بالقضاء بل بالتوبۃ اذا قضاہا واثم التاخیر باق بحالہ ۔
وفی الدر ایضا ویجوز تاخیر الفوائت وان وجبت علی الفور لعذر السعی علی العیال وفی الحوائج علی الاصح اھ
قال الشامی تحت قولہ ویجوز تاخیر الفوائت ای الکثیرۃ عہ المسقطۃ للترتیب اھ (ج ۱ ص ۶۸) فیہ دلیل علی ان
ما بین طلوع الشمس وارتفاعہا وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتۃ سواء الا لما اخرہا فلما ثبت کونہ غیر صالح
للفرض واذا طلعت الشمس فی اثنائہ یقع بعض الفرض فی ہذا الوقت فیحکم بفسادہ۔ لا یقال کان ہہنا شیئان
احدہما التحرز عن الکراہۃ الزمانیۃ المفہومۃ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عبسۃ واذا طلعت
فلا تصل حتی ترتفع فانہا تطلع بین قرنی شیطان وثانیہما التحرز عن الکراہۃ المکانیۃ کما یشیر بہ قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان ہذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالۃ علی کون التاخیر
للکراہۃ الزمانیۃ فقط وانہا مفسدۃ للفرض لانا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ
علیہ وسلم فی صلوٰتہ فلم یخرج منہا حتی اتمہا وقال لولا دعوۃ اخینا سلیمان لاصبح موثقا یلعب بہ ولدان المدینۃ
والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التاخیر لذلک سیما وفی حدیث ابی قتادۃ انہ اخر الصلوٰۃ الی
ان ارتفعت الشمس ثم صلاہا وفی حدیث عمران بن حصین بروایۃ الحسن ثم انتظر حتی استقلت الشمس وفی حدیث
نافع ابن جبیر عن ابیہ ثم قعدوا ہنیہۃ کما مر فی المتن ففیہ ان تاخیرہ انما کان لیحل وقت الصلوٰۃ لا لما سواہ کذا فی
المعتصر من المختصر (ج ۱ ص ۴۵) وقد صرح بذلک ابن عباس کما سیاتی وقال فلم یصل حتی ارتفعت فکان سبب التاخیر
عندہ التحرز عن کراہۃ الوقت فقط والصحابی اعرف بعلۃ فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من غیرہ وبالجملۃ فان
الکراہۃ المکانیۃ لا تصلح سببا للتاخیر وانما یستوجب التحول لاجلہا الی مکان آخر اذا وجد مسوغ للتاخیر مستقل ولیس
ہو ہہنا الا الکراہۃ الزمانیۃ فحسب فتم ما قلنا ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع وجوبہ

عہ قلت ہذا التفصیل باعتبار مفہوم المخالفۃ وہو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب والسنۃ
علی ان الفوائت لو کانت اقل من ہذا الحد یجوز تاخیرہا ایضا کما قال الشیخ ۱۲ منہ

علی الفور دلیل علی کون الوقت غیر صالح للفرض فان قیل سلمنا ان سبب التاخیر ہو الکراہۃ الزمانیۃ ولکن قلیتما ان
الاول ما قلتم ای الکراہۃ الشدیدۃ التی لا تجتمع مع الصحۃ والثانی الکراہۃ الخفیفۃ لیست کذلک کما لا یخفی ومن
ابتلی ببلیتین یختار اہونہما وقد اختار النبی صلی اللہ علیہ وسلم تاخیر الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس فثبت ان الکراہۃ فی
قضاء ما عند طلوع الشمس اشد وایضا فالصلوٰۃ محل الاحتیاط وہو فیما قلنا فانا اذا حکمنا بالفساد ویکون قضاء تلک
الصلوٰۃ فرضا واذا حکمنا بالکراہۃ الخفیفۃ لا یکون القضاء فرضا فعلنا بالکراہۃ الشدیدۃ التی لا تجتمع مع الصحۃ
ولو علمنا منع بعض الصحابۃ عن قضاء الفجر فی ہذا الوقت قبل الارتفاع کما سیاتی فان قیل ورد النہی بعد صلوٰۃ
الصبح الی ان تطلع الشمس وبعد صلوٰۃ العصر حتی تغرب فخص بالتطوع اتفاقا وصح قضاء الفائتات
فیہما فلیکن النہی فی ہذہ الاوقات کذلک قلنا النہی فیہما لمعنی فی الصلوٰۃ بدلیل ان من صلی الصبح او العصر
لیس لہ ان یصلی فیہما التطوع ومن لم یکن صلاہما لان یصلی فیہما ای رکعتین تطوعا قبل صلوٰتہ وما شاء من النوافل
قبل العصر ۱۲) والوقت بالنسبۃ الیہما واحد وفی الاوقات الثلثۃ النہی لمعنی فی الوقت لقولہ تطلع بین قرنی شیطان
ونحوہ فافترقا فلا یجوز قیاس احدہما علی الآخر واذا کان النہی لمعنی فی الوقت لا یجوز فیہ صلوٰۃ اصلا سواء کانت فرضا
او نفلا او فائتۃ لانہا تستدعی وقتا صالحا لہا وہذہ الاوقات لا تصلح لہا للعلۃ التی ذکرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
وہی عامۃ لا تختص بصلوٰۃ دون صلوٰۃ الا ان النفل یصح فیہا مع الکراہۃ لما ثبت فی الاصول ان النہی عن الافعال
الشرعیۃ تستدعی مشروعیتہا فی الجملۃ والا لم یکن للنہی معنی واما الفرض فلا یصح فیہا بصفۃ الفرضیۃ بل ینقلب
نفلا لان النہی عن الصلوٰۃ فی ہذہ الاوقات انما تستدعی المشروعیۃ فی الجملۃ لا علی صفۃ الکمال فیکفی لہا الصحۃ نفلا
کما لا یخفی لانہ من ادنی مراتب الصحۃ والضروری انما یتقدر بقدر الضرورۃ وقد صرح فقہاؤنا بانقلاب فرض الفجر
نفلا بطلوع الشمس من غیر فسادہ کما فی الدر المختار آخر باب الاستخلاف (ج ۱ ص ۴۳۴) واورد الحافظ فی الفتح علینا
فقال وفیہ ای فی قولہ فان ہذا منزل حضرنا فیہ الشیطان رد علی من زعم ان العلۃ فیہ کون ذلک کان وقت
الکراہۃ بل فی حدیث الباب انہم لم یستیقظوا حتی وجدوا حر الشمس ولمسلم من حدیث ابی ہریرۃ حتی ضربتہم
(ای عند البخاری ۱۲ منہ)
الشمس وذلک لا یکون الا بعد ان یذہب وقت الکراہۃ ۔ اھ (ج ۱ ص ۳۸۲) قلنا لا دلیل فیہ علی الارتفاع قبل
الاستیقاظ اذ یحتمل ان یکون طلعت بحرارتہا کما ہو موجود بالحجاز فی حرہا الی الآن کذا فی المعتصر من المختصر (ج ۱ ص ۴۸) الا
ان من ہذا التاویل فقد روی عن ابن عباس ما یدل علی الاستیقاظ قبل الارتفاع اخرج النسائی بسند حسن عنہ قال ادلج
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم عرس فلم یستیقظ حتی طلعت الشمس او بعضہا فلم یصل حتی ارتفعت الشمس فصلی الحدیث (ج ۱ ص ۱۰۲)

باسٹھویں حکمت بیع ازہار وثمار

قاعدہ عامہ وفائدہ تامہ فی بیع الازہار والثمار

فی الدر المختار (ومن باع ثمرۃ بارزۃ) اما قبل الظہور فلا یصح اتفاقا (ظہر صلاحہا اولا
صح فی الاصح (ولو برز بعضہا دون بعض لا) یصح (فی ظاہر المذہب) وصححہ السرخسی وافتی
الحلوانی بالجواز لو الخارج اکثر زیلعی (ویقطعہا المشتری فی الحال) جبرا علیہ (وان شرط
ترکہا علی الاشجار فسد) البیع کشرط القطع علی البائع حاوی (وقیل) قائلہ محمد (لا)
یفسد (اذا تناہت) الثمرۃ للتعارف فکان شرطا یقتضیہ العقد (وبہ یفتی) بحر عن الاسرار
لکن فی القہستانی عن المضمرات انہ علی قولہما الفتوی فتنبہ ہذا باشتراط الترک لانہ لو
شراہا مطلقا وترکہا باذن البائع طاب لہ الزیادۃ وان بغیر اذنہ تصدق بما زاد فی ذاتہا
وان بعد ما تناہت لم یتصدق بشیء وان استاجر الشجر الی وقت الادراک بطلت الاجارۃ
وطابت الزیادۃ لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترک الزرع فسدت لجہالۃ المدۃ ولم
تطب الزیادۃ ملتقی الابحر لفساد الاذن بفساد الاجارۃ بخلاف الباطل کما حررناہ فی
شرحہ والحیلۃ ان یاخذ الشجرۃ معاملۃ علی ان لہ جزء من الف جزء وان یشتری اصول
الرطبۃ کالباذنجان واشجار البطیخ والخیار لکون الحادث للمشتری وفی الزرع والحشیش
یشتری الموجود ببعض الثمن ویستاجر الارض مدۃ معلومۃ یعلم فیہا الادراک بباقی الثمن
وفی الاشجار الموجود ویحل لہ البائع ما یوجد فان خاف ان یرجع یقول علی انی متی رجعت
فی الاذن تکون ماذونا فی الترک .... شمنی ملخصا وفی رد المحتار تحت
قولہ ظہر صلاحہا اولا فانہ ... وعندنا ان کان بحال لا ینتفع بہ فی الاکل ولا فی علف
الدواب فیہ خلاف بین المشائخ قیل لا یجوز ونسبہ قاضیخان لعامۃ مشائخنا والصحیح
انہ یجوز لانہ مال منتفع بہ فی ثانی الحال ان لم یکن منتفعا بہ فی الحال والحیلۃ فی جوازہ
باتفاق المشائخ ان یبیع الکمثری اول ما تخرج مع اوراق الشجر فیجوز فیہا تبعا للاوراق کانہ
ورق کلہ وان کان بحیث ینتفع بہ ولو علفا للدواب فالبیع جائز باتفاق اہل المذہب

اذا باع بشرط القطع او مطلقا اھ وفیہ تحت قولہ وافتی الحلوانی بالجواز- وزعم انہ مروی
عن اصحابنا وکذا حکی عن الامام الفضلی وقال استحسن فیہ لتعامل الناس وفی نزع الناس
عن عادتہم حرج قال فی الفتح وقد رایت روایۃ فی نحو ہذا عن محمد فی بیع الورد علی
الاشجار فان الورد متلاحق وجوز البیع فی الکل وہو قول مالک اھ وفیہ بعد کلام
لکن لا یخفی تحقق الضرورۃ فی زماننا ولا سیما فی مثل دمشق الشام کثیرۃ الاشجار والثمار
فانہ لغلبۃ الجہل علی الناس لا یمکن الزامہم بالتخلص باحد الطرق المذکورۃ وان امکن
ذلک بالنسبۃ لبعض افراد الناس لا یمکن بالنسبۃ الی عامتہم وفی نزعہم عن عادتہم
حرج کما علمت ویلزم تحریم اکل الثمار فی ہذہ البلدان اذ لا تباع الا کذلک والنبی
صلی اللہ علیہ وسلم انما رخص فی السلم للضرورۃ مع انہ بیع المعدوم فحیث تحققت
الضرورۃ ہنا ایضا امکن الحاقہ بالسلم بطریق الدلالۃ فلم یکن مصادما للنص فلذا
جعلوہ من الاستحسان لان القیاس عدم الجواز وظاہر کلام الفتح المیل الی الجواز ولذا
اورد لہ الروایۃ عن محمد بل تقدم ان الحلوانی رواہ عن اصحابنا وما ضاق الامر الا اتسع
ولا یخفی ان ہذا مسوغ للعدول عن ظاہر الروایۃ کما یعلم من رسالتنا المسماۃ نشر العرف
فی بناء بعض الاحکام علی العرف فراجعہا- قولہ ولو الخارج اکثر ذکر فی البحر انہ
نقلہ شمس الائمۃ عن الامام الفضلی لم یقیدہ عنہ بکون الموجود وقت العقد اکثر بل
قال عنہ اجعل الموجود اصلا وما یحدث بعد ذلک تبعا- قولہ جبرا علیہ مفادہ انہ
لا خیار للمشتری فی ابطال البیع اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار علی الاشجار وفیہ بحث
لصاحب البحر والنہر سیذکرہ الشارح آخر الباب ونصہ فی آخر الباب ہکذا قال فی النہر
ولا فرق یظہر بین المشتری والبائع فی رد المحتار اصلہ لصاحب البحر وحاصل البحث انہ
ینبغی علی قیاس ہذا انہ لو باع ثمرۃ بدون الشجر ولم یرض البائع باعارۃ الشجر ان یتخیر
المشتری ایضا ان شاء ابطل البیع او قطعہا لان فی القطع اتلاف المال وفیہ ضرر علیہ (الخ)
قولہ فتنبہ اشار بہ الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بایہما شاء ولکن حیث
کان قول محمد ہو الاستحسان یترجح علی قولہما تامل- وفیہ تحت قولہ کما حررناہ فی

شرح ما نصه وحاصل الفرق کما فی الفتح وغیرہ ان الفاسد له وجود لانه فائت الوصف دون الاصل فکان الاذن ثابتا فی ضمنه فیفد بخلاف الباطل فانه لا وجود له اصلا فلم یوجد الا الاذن۔ قوله وان یشتری الخ۔ هذه حیلة ثانیة وبیانها ان المشتری اما ان یکون مما یوجد شیئا فشیئا وقد وجد بعضه او لم یوجد منه شیئ کالباذنجان والبطیخ والخیار او یوجد کله لکنه لم یدرک کالزرع والحشیش او یکون وجد بعضه دون بعض کثمار الاشجار المختلفة الانواع ففی الاول یشتری الاصول ببعض الثمن ویستاجر الارض مدة معلومة بباقی الثمن لئلا یامره البائع بالقلع قبل خروج الباقی او قبل الادراک وفی الثانی یشتری الموجود من الحشیش والزرع ویستاجر الارض کما قلنا وفی الثالث یشتری الموجود من الثمر بکل الثمن ویحل له البائع ما سیوجد لان استیجار الارض لا یتأتی هنا لان الاشجار باقیة علی ملک البائع وقیامها علی الارض مانع من صحة استیجار الارض ج۴ ص۴۰ ملتقطاً۔

روایات بالا سے امور ذیل مستفاد ہوئے

(۱) پھل جب تک نکل نہ آوے اُسکی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اسلئے نہیں ہوسکتا کہ اُسمیں مسلم فیہ کا وقت عقد کے اُس جگہ پایا جانا شرط ہے۔

(۲) پھل نکل آنیکے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلافاً۔

(۳) اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔

(۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر رہنے دینے کی اجازت دیدی صراحۃً یا دلالۃً تو پھل حلال رہے گا۔

(۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کرسکتا ہے۔

(۶) جو پھل تھوڑا تھوڑا آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے ظاہر ہونیکے بعد بیع درست ہے۔

(۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہوجانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے۔ مگر ابتلاء عام میں گنجائش ہے۔

ضمیمہ مضمون بالا

ان ثمار کے متعلق ہمارے اضلاع میں ایک رسم ہے کہ بائع ثمار مشتری سے ثمن کے علاوہ ایک مقدار خاص سے کچھ ثمر لینا بھی ٹھہرا لیتا ہے۔ مثلاً پنجگی پر ہم اتنے وزن سے ثمر کنار یا اتنی تعداد سے ثمر انبہ بھی تم سے لینگے اور وہ اسکو منظور کرلیتا ہے اور وقت پر دیدیتا ہے کبھی یکبارگی اور کبھی متفرق کرکے اور اسمیں نزاع و اختلاف بھی اکثر نہیں ہوتا اور کبھی پھل کی پیداوار میں کمی ہوتی ہے تو بعض بائع اس مقدار میں بھی کمی کردیتے ہیں اور اسکو اصطلاح میں ضبس کہتے ہیں پس یہ مسئلہ بھی قابل بحث ہوا ایک توجیہ تو اسکے جواز کی اسکو استثناء میں داخل کرنے سے محتمل ہے مگر یا اسلئے صحیح نہیں کہ اس تقدیر پر مشتری فی الفور بائع سے مطالبہ کرسکتا ہے کہ اپنا پھل غیر مبیع میرے مبیع پھل سے تقسیم کرکے متمیز کردو اور وہ انکار نہیں کرسکتا اور بائع اسکو ایک وقت خاص تک اسکی حفاظت کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا ....

.... حالانکہ یہ عرف و شرط اور مقصود کے خلاف ہے

اور ایک توجیہ یہ محتمل ہے کہ ثمن دو چیزوں کو کہا جاوے ایک تو روپیہ کی رقم دوسرا اتنا پھل لیکن یہ اسلئے صحیح نہیں کہ ایک تو خود مبیع کے ایک جزو کو ثمن ٹھہرانا جائز نہیں۔ دوسرے اس صورت میں ثمر وقت بیع کے مقدور التسلیم نہیں پس یہ دونوں توجیہیں قواعد پر منطبق نہیں ہوتیں مگر اسمیں ابتلاء عام ہے اسلئے ضرورت معلوم ہوتی ہے اسکو کسی کلیہ پر منطبق کرنیکی سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت بھی جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جسکی حقیقت حط ثمن ہے عام طور سے رائج ہے اسی طرح اسکو حط مبیع میں داخل کیا جاوے یعنی بیع تو ہوگئی کل کی مگر حق میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اسقدر مبیع پر بائع کو فلاں وقت واپس کردیگا اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اُسپر لازم نہیں مگر فقہ میں اسکی بھی تصریح ہے کہ جو عدۃ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہوجاتا ہے اسلئے اسکو لازم بھی کہا جاویگا اب صرف اسمیں دو شبہے رہ گئے ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اسکے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعیین کیسے ہوگی جواب اسکا یہ ہے کہ ہم التزام کرلیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونا چاہئے کہ اسمیں یہ شبہ نہ رہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ موری کا وصف بیان کردیا جاوے کہ بڑا ہوگا یا چھوٹا یا مخلوط جسمیں نزاع نہ ہو اور جہالت

بسیرہ کا بہت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط اشرف علی۔ یکم صفر ۱۳۳۴ھ۔

تریسٹھویں حکمت کتابت قرآن و ترجمہ در دو کالم بمقابل

سوال۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر میں ہو اور اس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر ہو لکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اس کا ایک صفحہ نقل کرا کر بھیجئے۔ پھر سائل نے نمونہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

قرآن شریف

ترجمہ انگریزی

تفسیر انگریزی۔

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب اس طرز میں تشبہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ اُن ہی کا ایجاد اور انہی میں شائع ہے۔ اور اہل اسلام میں اسکا ایسا شیوع نہیں ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ رہے ہوں اس لئے منع کیا جاویگا۔ دوسرے اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل و موازنہ کی سی ہے چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے۔

قرآن شریف
ترجمہ
تفسیر
واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب ۱۳۳۵ھ

چونسٹھویں حکمت تحقیق اجرۃ الانکاح

الصراح فی اجرۃ الانکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام للہ تعالیٰ وعلیٰ رسولہ وآلہ واصحابہ الکرام۔ بہت روز سے میرے دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے بمناسبت اس الحق الصراح فی اجرۃ الانکاح اُس کا نام رکھدینا مناسب معلوم ہوا۔ وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے قاضی کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ اُن کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب مدظلہ العالی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعاً و کرہاً جائز ہوئی بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم اس میں سے کچھ جزو قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے ہی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں رکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا کوئی انتظام فرماتے لہذا میری عرض یہ ہے کہ آپکی خدمت میں بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز و عدم جواز عرض کر دوں تا کہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہو اور ناحق مبتلائے گناہ بھی ہونا پڑے۔ پس گذارش ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرما دیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرما دینگے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گذارش ہے کہ لوگ نکاح خواں کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ انھوں نے نکاح خواں کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دیگئے ہیں مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کریں گے۔

جواب۔ اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحٰق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسائل اربعین میں ایک ایسے
سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ وہ
سوال وجواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

(**مسئلہ**) بعد نکاح بقاضی و وکیل و شاہدان کہ اطراف عروس می آیند بخوشی خود بدون مطالبہ ایشان چیزے دادن جائز یا نہ
جواب۔ دادن ایں مردمان بدون مطالبہ جبر از طرف ایشان مباح است و اگر جبر کنند و خواہ مخواہ بکمد و اصرار
طلب نمایند و بگیرند پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔
وحماسۃ القضاۃ فی دار الاسلام ظلم صریح حوان یاخذ واسن الانکحۃ شیئا ثم یجیزون اولیاء الزوج والزوجۃ
بالمناکحۃ فانہم مالم یرضوا الشیٔ من اولیائہما لم یجیزوہ و بذلک فانہ حرام للقاضی والناکح انتہی الجواب المذکور
قلت فکما ان الاجارۃ غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا کذلک الجاہ والعقود الفاسدۃ التی ہی المنشأ فی الاکثر
لہذا الاخذ کما سیاتی غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا اور مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیجاتی ہے اسکی دو حالتیں
ہیں یا تو بعوض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعوض دیا جاتا ہو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شے کا عوض ہے
جو شرعاً متقوم و قابل ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم و قابل عوض نہیں خواہ حقیقۃً جیسا عقود
باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلا عوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی
نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی سے دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر و کراہت قلب سے دیا جاتا ہو خواہ وہ تنگی اور
کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کل چار قسمیں ہوئیں قسم اول جو متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم دوم جو
غیر متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم سوم جو بلا عوض بطیب خاطر حاصل ہو قسم چہارم جو بلا عوض بکراہت
حاصل ہو قسم اول بوجہ اجرت یا ثمن ہونیکے اور قسم سوم بوجہ ہبہ و عطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ شبہ
یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے اب دیکھنا چاہئے کہ نکاح خوانی
کی آمدنی کون قسم میں داخل ہے تاکہ اسکا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اول میں داخل کیا جائے جیسا خود نکاح پڑھنے والے کی
نسبت اسکا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو اسکا احتمال ہی نہیں البتہ نکاح
خوان کے اعتبار سے ظاہراً اس کا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خوان کے اس عمل کی اجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ
احتمال صحیح نہیں رہتا کیونکہ صحت اجارہ کے لئے شرعاً چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والے کو پورا اختیار ہو

عہ اس جواب پر دو ایک سوال وجواب ترجیح الراجح حصہ ۱۱ ص ۱۹ میں ہیں ۱۲

جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والے کو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے
میں کام لینے والے کو پورا اختیار ہو کہ جسقدر چاہے کم کہہ سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والے کو بھی پورا
اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہونے میں ایک دوسرے کی
طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہ ہو اور یہ سب امور مسئلہ مبحوث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والے کو
اسمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوا لے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح
پڑھوا لے مثلاً مجمع حاضرین میں سے کسی اتفاق کسی کو کہدے کہ تم پڑھ دو اور وہ اجرت تمکو دینگے یا اسی
مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر نہیں پڑھتے تو ہم کسی
دوسرے کو بلا لیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جاوے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام
کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سوا ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے
دس رونگا چاہے لے چلو چاہے نہ لیجلو تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی
اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آرہا ہے
انہوں نے نئی بات نکالی اور سب قال معقول کر کے اسی رسم قدیم پر اسکو مجبور کرینگے پس جب صحت
اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ رہا پھر اجرت کہنے کی گنجائش کہاں رہی پھر غور کرنے سے
یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور
دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو جب چاہے معزول
کر دیتا ہے اور اس صورت میں اسکا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ
یہ خود باطل ہے اور شرع میں اسکی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جائے جیسا خود نکاح پڑھنے
والے کی نسبت اسکا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا
احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہراً علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ
یہ اسکو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنیکے بعد یہ احتمال
بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اسکو لینے والے
کا اور نہ خود لینے والا اسکو اپنا حق سمجھتا اور دینا بھی ضروری نہ سمجھا جاوے اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والے کو
اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرضکہ نہ دینے میں بھی ملامت نہ ہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ

عنہا میں یہ امور بھی مفقود ہیں کیونکہ گو بعضے لوگوں کو اسمیں آزادی حاصل ہو کہ بالکل نہ دیں چنانچہ جو لوگ اس کے
پورے واقف ہیں کہ ان کا کوئی حق نہیں وہ بالکل نہیں دیتے اور اُن پر ملامت بھی نہیں کیجاتی لیکن عوام میں سے
جو لوگ دیتے ہیں وہ بیشک یہی سمجھ کر دیتے ہیں کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑوں سے
یہ بات چلی آرہی ہے خواہ اس خیال سے کہ انکو اس کام پر سرکار نے مقرر کردیا ہو خواہ بوجہ زمینداری کے کہ
ہم انکی رعایا ہیں جیسا مختلف مقامات پر مختلف عادات و خیالات ہیں غرض دینے والے بھی حق سمجھتے
ہیں اور لینے والے بھی بعضے تو ویسے بھی حق سمجھتے ہیں چنانچہ بعض اُن میں تنخواہ ہونیکی طرح مانگ بھیجتے
ہیں اور بعضے تدبیرات و تقریرات سے اسکی کوشش کرتے ہیں کہ عوام میں یہ خیالات جاگزیں رہیں کہ ان کا
حق ہے حتی کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کرے تو اُس سے آزردہ اور اسکے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے
حق میں خلل ڈالتا ہے اسی طرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آٹھ آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ
بھی اسکو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھکر موجب ملامت قرار دیں گے جب شرط ہبہ و ہدیہ کے شرائط مفقود ہوگئے
پھر ہبہ کہنے کی گنجائش کہاں رہی جب اس آمدنی کا قسم اول و سوم میں داخل نہ ہونا ثابت ہوگیا پس لامحالہ قسم
دوم یا چہارم میں داخل ہوگی جسکی وجہ تعیین منقبین کی تقریر ہی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور تقریب کیلئے اسکا خلاصہ
پھر عرض کئے دیتا ہوں کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہو یا تو اُن کے جاہ و قدامت و زمینداری کے
کے عوض میں ہے اور یہ سب امور غیر متقوم ہیں تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب حق سمجھنے
کی وجہ سے ہو تو یہ جبر فی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھوا کر دینا جیسا اکثر نائب کو اور کہیں منیب کو ملتا ہو یا جاوے
فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصاً جبکہ نائب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر مشروع کی ثمرہ
ہوئی جب اسکا قسم دوم یا چہارم میں داخل ہونا ثابت ہوگیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ
بھی ثابت ہوگیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے تھی اور اگر اسکے ساتھ ایک امر خارجی کو
بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اسکا مقترن ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہو کہ نکاح خوانی کیلئے بلانیوالا
تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلواتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا ہے
جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجہ شرعی کسی سے کوئی رقم انکو مزدوری والازم قرار دیکر وصول کیجاوے تو اس
عارض کی وجہ سے اسکا عدم جواز اور زیادہ مؤکد ہو جاویگا غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس
عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والے کے اعتبار سے ہے اور دوسروں کو دیا

کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے منیب کو دے سو یہ دینا محض اس عادت پر
ہوتا ہے کہ اس نے مجھکو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت میں .....
..... ہے اور غیر متقوم کے عوض میں دینا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دینا حرام ہے پس
اس دینے والیکو ایک گناہ رشوت دینے کا اور ملا غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں اسمیں کسی کو نہ
لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور اسمیں نائب و منیب اور شادی والے سب آگئے جیسا بوجہ انکا سوال
اسکی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور رہ گئیں جنمیں بظاہر جواز کا احتمال
معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھکر اسکی تنخواہ مقرر کردیں اور اس سے کام
لیں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میاں اور دوسرے کسی شخص
میں باہم قرارداد ہو جاوے کہ دونوں نکاح پڑھا کریں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت سے باہم تقسیم
کرلیا کریں سو تامل کرنیکے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو اجیر خاص کہا جاوے
تو اسمیں دوسری نوکری نہیں کر سکتا حالانکہ اسمیں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر اجیر مشترک کہا جاوے
تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کر سکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہو جاوے کہ یہ نائب
کچھ نکاح میری طرف سے پڑھتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی
یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اُس نائب کو معزول کر دیگا پھر دونوں شقوں میں محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی
میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرتا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا
اور اگر کہا جاوے کہ یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہرالے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب
ایک تو یہ کہ اخیر دونوں شقوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہوگیا کیونکہ جواز کے مقتضیات سے جمع ہونے سے عدم جواز کا
مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم میں آتا ہے یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوئی اور
دوسری صورت یعنی شرکت تقبل اولاً تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے اسمیں سے نائب کو کچھ نہیں
دیا جاتا دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ میں مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم اسلام کو چاہئے
کہ انکو باہم شریک نہ ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اجرت گراں نہ ہو جاوے یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ ضرورت
اسکی دنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکاح خواں لوگ باوجودیکہ بہت ہوتے ہیں
اگر سب جدا جدا رہیں گے ہر شخص ارزاں لیگا اور اگر سب شریک ہوگئے تو گراں ہو جاویگی تیسری خرابی اجتماع

جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوتی ہے کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنا پر بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جب اس بناء فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا انفراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محذور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو جیسا اس صورت میں ۲م میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بناء الفاسد علی الفاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔ پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال و فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اسکی بھی حالت کر دی جاوے کہ جسکا دل چاہے جسکو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اجرت پر چاہیں جانبین رضا مند ہو جاویں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے رنج و آزردگی ہو اگر نائب بنا ہے سو دست بردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کر دے نہ اسکی شکایت ہو اور شہر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں ان سب کو آزاد سمجھا جاوے ہاں جو اسکا اہل نہ ہو اسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاویگا جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اسکے اہل ہوں تو ان میں مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کر سکنے کے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بلانے والا اپنے پاس سے اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہے غرض دوسرے اجرت کے کاموں میں اور اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہوا مسئلہ اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر میں ایک عنوان سے لکھا ہے اس کا جواب بہت واضح ہے کہ دوسرے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ اسکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ احقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نا اہل کو نہ بلایا جاوے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نا اہل اس کام کو کرتے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی سے شرعاً کون نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاویں مفسدہ موثر ہوتا ہے مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی

بنا پر اُس عمل کی اجازت نہ دی جاویگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

پینسٹھویں (۶۵) حکمۃ ترجمہ قرآن در نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخر ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھکو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنمیں تحت اللفظ اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر کہیں سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو امر اول کی کیفیت اجمالاً تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے ؎

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطو کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ؎

اور ہیں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ و عقیدہ و تحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے پس جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح انکے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو معتبر سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً اسکا مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں پہونچا کہ تین پاؤ پر دو آیتیں ہیں اول واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن الآیہ دوسری اسکے قریب واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن الآیہ اول آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم دوسری دیدو طلاق عورتوں کو اپنے بہر افتراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم تیسری دیدو طلاق عورتوں کو بہر کامل افتراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادت علی القرآن ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہے سیاقاً اور سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں ہے آیت اولیٰ کے قبل یہ ہے فان

طلقها فلا تحل لہ الخ یہاں تیسری طلاق مراد ہے اور اسکے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہیں جسکے قرینہ سے آیت اولیٰ میں دوسری طلاق مراد لیجاوے اور پھر اسکے قرینہ سے آیۃ ثانیہ میں طلاق مراد لی جاوے پھر جو حکم ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی فامسکوھن آیت اولیٰ میں اور لاتعضلوھن آیت ثانیہ میں وہ مخصوص نہیں ۔ دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی لف ونشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق میں بھی ہے اسی طرح حکم دوم مثل تیسری طلاق کے پہلی اور دوسری میں بھی ہے جبکہ ازواج سے مراد نئے ازواج لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے اور اسباب نزول بھی اسکے موافق ہیں تو پھر تو تیسری طلاق سے اسکی تفسیر کرنا محض باطل ہے کیونکہ تیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں اسی وقت اتفاق سے ایک اور مقام نظر پڑ گیا اس رکوع سابق کے بعد متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ اس میں تفرضوا کا عطف تمسوھن پر ہونے سے تقدیر عبارت کی یہ ہے اولم تفرضوا لھن اور بالاجماع نفی دونوں کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہے جسمیں بجائے مہر کے یہ حکم ہے۔ متعوھن اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ؎

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنھیں ۔۔۔ یا ہو ٹھہرایا جنھیں کچھ مہر میں

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہے کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد والی آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کرتی ہے وہ یہ ہے وقد فرضتم لھن فریضۃ چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ؎

اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہے پہلی صورت کے اور ترجمہ کو سابق پر دونوں صورتیں ایک ہو جاوینگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہئے حالانکہ قطعاً مختلف ہے اور بھی کئی مقام اس وقت نظر میں گذر کر تعطیل ہوتی ہے جب ہر رکوع میں یہ حالت ہے تو قرآن بھر میں کیا ہوگا اور غلط ترجمہ دیکھنے اور پڑھنے کے جو مفاسد ہیں کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے ناجائز ہونے کیلئے ۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے چنانچہ تفرضوا کا ترجمہ اوپر نقل کیا ہوا اس میں ہے ؎ یا ہو ٹھہرایا جنھیں کچھ مہر میں صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر میں ان عورتوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام لونڈی ہو کہ مال ہو مہر میں ٹھہرا لیں حالانکہ مطلب یہ ہے کہ ان کیلئے مہر ٹھہرایا ہو اور فصاحت وشعریت کا تو تمام ترجمہ میں نام و نشان نہیں ۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام اول کا

متعلق یعنی یہ امر کہ خود یہ ترجمہ کیسا ہے ۔ اب دوسرا مقام ہے یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو اس میں ایک بڑا مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ بعینہ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور اس میں کمی بیشی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی تو ضرور ہوگی پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہے حالانکہ اس میں ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سے ہیں چنانچہ ترجمہ متکلم فیہا میں اس سے کوئی شعر بھی خالی نہیں الا ماشاء اللہ والنادر کالمعدوم اور اسکے متعلق پارہ الم کے آخر میں مزدوری الکلاس کے عنوان میں مترجم نے جو عذر لیا ہے تو بظاہر جو کچھ الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لئے گئے ہیں وہ خاص اسی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں ورنہ وہ بھی خاص الفاظ قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنی یا مقدرات محذوفہ کا اظہار ہے کوئی زائد عبارات وغیرہ یہ کہیں کہیں تو واقع ہے لیکن بکثرت اسکے خلاف واقع ہے مثلاً یہ آیت ہے ۔ واذ قال موسیٰ لقومہ یٰقوم انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انہ ھو التواب الرحیم اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں الفاظ ذیل کس تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہے یا کس مقدر کا اظہار ہے ۱ خود ۲ برملا ۳ اپنے شرک سے ۴ باتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے اکثر الفاظ ؎

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم سبھی ۔۔۔ وہ جو اک بچھڑے کے بت کی آپ ہی

۵ جو لازم ہے تمہیں ۶ جناب پاک ۷ بحکم ایزدی ۸ جو ۹ ۱۰ ارشاد سے ۱۱ خدا کریم ۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط وحدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے پھر وہ ایہام غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان دس نمبروں میں سے صرف ۶ تو خطوط وحدانیہ میں ہے باقی ایک بھی نہیں اور اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جاوے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ ہو صرف زیادات درمیان میں آجاویں اس طرح سے کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جاوے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ۷ میں جسکا جی چاہے دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایہام کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایہام نہ ہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہے مگر وہ مکمل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا ذکر قصداً و استقلالاً تمام قرآن کا ۔ نیز ایک خرابی اسمیں یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرعین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاویگا

چنانچہ اسمیں ایسا ہی ہوا اور اسمیں قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنانیکے علاوہ جو کہ قلب موضوع ہے تقطیع بین کلمات القرآن فی الکتابۃ بھی لازم آتی ہے اور ظاہر ہے کہ عادۃً تلاوت تابع کتابت ہوتی ہے تو قرآن کلمات کے درمیان تلاوت میں بھی کسیقدر فصل غلطیوں ہوا اور فصل بے موقع اکثر جگہ مفسد معنی ہوتا ہے جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلۃ الالفاظ در ترجمہ سے ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کے ترجمہ ہونیکا شبہ ہوگا اور دونوں محذور واجب التحرز ہیں اور یہ وہ مفاسد ہیں کہ اگر نظم میں کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے ہوتے ہوئے اس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہے کہ جس عمل غیر ضروری میں گو وہ درجہ استحباب تک بھی کیوں نہ ہو مفاسد ہوتے ہیں اسکو وجوباً ترک کرایا جاتا ہے اور اسکے محاسن کا لحاظ نہیں کیا جاتا بہت سے فروع فقہیہ اسی اصل پر متفرع ہیں کما لا یخفی اور ابتو اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں اور بعض مصالح جو بیان کئے جاتے ہیں "مثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ موزوں و منظوم ہونیکے نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کریں گے اور خاصکر اپنے بچوں اور بچیوں کو آئندہ بجائے مختلف غزلیات و اشعار پریشان کے یاد کرایا کرینگے" تو خود اس مصلحت میں مفاسد کا اقرار ہے کہ انجام اسکا یہ ہوگا کہ غزلوں کی جگہ اسکو گایا کرینگے کیونکہ بدون تغنی و الحان کے ذوق و شوق نہ ہوگا جو بنا ہے مطالعہ کی خصوص پیشہ ور واعظین جنکو ہمیشہ مجلس گرم کرنیکی فکر رہتی ہے اور بوجہ تعدد یا شہرت ان واعظین کے عوام الناس میں یہ طرز تغنی کا باعتقاد استحسان شائع ہو جاویگا اور گانیکا حکم ظاہر ہے خصوص ترجمہ کو اسکا آڑ بنا لینگا نیز نظم میں ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی وہو السر فی قولہ تعالیٰ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ و فی ترک السلف الخطبۃ بالنظم لکونہما ذکرا۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ ان ہو الا ذکر و قرآن۔ واما الخطبۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ھذا ما القی اللہ تعالیٰ فی روعی فی ھذا الوقت واللہ الملہم۔ باقی یاد کی مصلحت سو اگر قواعد عربیہ کا علم ہو تب تو اس یاد کی ضرورت نہیں اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہیں اول تو مطلب ہی نہ سمجھیں گے پھر یہ کیسے یاد رہیگا کہ یہ شعر فلاں جملہ کا ترجمہ ہے پھر یاد اور عدم یاد یہ دونوں برابر ہوئے پھر اگر ایسی مصلحتیں معتبر ہوں تو کل کو یہ دیکھکر کہ قرآن کی طرف لوگوں کو رغبت نہیں رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادت شعریہ کو خطوط وحدانیہ میں محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ آجتک باوجود ایسے دواعی کے امت میں سے کسی نے باوجود علم و قدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہے ترک پر جس کی مخالفت ناجائز ہے۔ رجب ۱۳۳۲ھ۔

چھیاسٹھویں حکمت عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن

سوال۔ ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جسمیں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے وکیل نے مختلف تراجم قرآن سے اخذ کرکے لکھا ہے اسپر مولوی صاحب نے مجھسے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس مترجم پر جناب والا تکفیر کا فتویٰ لگا دیں۔ میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر تاوقتیکہ کوئی امر صریح مکفرہ پایا جاوے مناسب نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہے سو جناب والا سے گذارش ہے کہ اس امر کے متعلق کچھ ارشاد اور تحریر فرما دیں۔

الجواب۔ نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبہ باہل الباطل خصوصاً غیر مسلم خصوصاً اہل کتاب کی مذہب اور اس کا محل وعید ہونا ثابت ہے من تشبہ بقوم فهو منهم میں وعید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبہ کرنے کو کفار میں سے شمار ہونیکا موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لترکبن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشنیع میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اسوقت کتاب الٰہی کا ترجمہ غیر حامل المتن جداگانہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے ایسے امر میں جو عرفاً و عادۃً انکے خصائص میں سے ہے سو اول تو انکے ساتھ تشبیہ ہی مذموم ہے پھر خصوصاً جب وہ تشبہ امر متعلق بالدین میں ہو کہ تشبہ فی الامر الدنیوی سے تشبہ فی الامر الدینی اشد ہے حضرت عبداللہ بن سلامؓ کے گوشت شتر چھوڑنے پر آیت یا ایہا الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطن نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تبتل اور ترہب پر انکار فرمانا اسکی کافی دلیل ہے مشکوٰۃ کتاب النکاح و کتاب الاعتصام لا تشددوا علی انفسکم الحدیث اور آخر میں بھی جاکر جبکہ ان کو دیکھکر ان کی تقلید کیجاوے کہ اتفاقی تشبہ ہے یا اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اسوقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سے اخذ کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذات الانواط کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبہ مذکور خصوصاً قیدین مذکورین کے ساتھ تو اسمیں مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ اسمیں مفاسد مآلیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً خدانخواستہ اگر یہ طریق مروج ہو گیا تو مثل توراۃ و انجیل احتمال قوی اصل قرآن مجید کے ضائع ہو جانیکا ہے اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض اور اسکا اخلال حرام ہے اور ترجمہ و تفسیر کا اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے حفاظت

اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے اخلال کا اور فرض کا مقدمہ فرض اور حرام کا مقدمہ حرام ہے اور شبہ نہ کیا جاوے کہ یہ احتمال بعید ہے محققان دین مبصران اسلام سے ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہے خواہ بعید ہو یا قریب ہو پھر بھی واجب ہے کہ اسکا لحاظ کریں حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قراء کی شہادت کے وقت بعد تر سری مناظرہ کے بعض ضیاع قرآن کے احتمال کا اعتبار کر کے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اسوقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقلین کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اسوقت عدم کتابت میں احتمال ضیاع کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت میں اسکا احتمال ہے اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہوگا جو حدیث میں آیا ہے تھوکون انتم کما تھوکت الیہود والنصاری (مشکوٰۃ ص [illegible]) اور مثلاً یہ مفسدہ ہوگا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضو مس کرنا جائز نہ ہوگا کما فی العالمگیریۃ ولو کان القرآن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ (ص [illegible]) وفیہا ایضا اذا قرأ اٰیۃ السجدۃ بالفارسیۃ فعلیہ وعلی من سمعہا السجدۃ فہم السامع اولا اذا اخبر السامع انہ قرأ اٰیۃ السجدۃ (ص [illegible]) وھذہ الجزئیۃ الثانیۃ تؤید الاولی حیث وجب سجدۃ التلاوۃ بقراءۃ القرآن بالفارسیۃ فعلم منہ ان الترجمۃ بالفارسیۃ لا تخرج القرآن عن کونہ قرآنا فحکمہ فی حق مس المحدث۔ اور یقینی بات ہے کہ عامہ ناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھکر ہرگز اسکے مس کیلئے وضو کا اہتمام نہ کریں گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہوگا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اس کا احترام بھی زیادہ نہ کریں گے اور غیر قابل انتفاع ہو جانیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اسکے اوراق کا استعمال بھی کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آویگا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور و محذور ہے اور مثلاً آجتک امت میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو سب نے انکار کیا گیا چنانچہ میں نے محمد عبدالرحمن صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ میں ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علماء نے اسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اس شخص نے اسکے اوراق کو قرآن مجید کی دفتیوں میں چسپاں کرا کر ذخیرہ کر دیا اور چنانچہ اسوقت بھی ایسے ترجمہ غیر حامل متن پر علماء کو انکار ہے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء میں جو ذکر کیا تو ایک نے بھی اس میں نرمی نہیں فرمائی بلکہ سب نے شدید انکار

لہ وہذہ قضیۃ خفیۃ مع لا استلزام وقوع القدم والا ولا جائزہ خیر قا ۱۲ منہ

باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حاجت بھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء امت کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اس امر کے مذموم و منکر ہونے پر جیسا یہ احادیث وارد ہیں ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار واتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابتو قرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ بھی دیکھ لیتے ہیں تو اصل بھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سے بالکل ہی بے تعلق اور اجنبی ہو جاوینگے اور بے ساختہ یہ آیت ان پر صادق آنے لگے گی۔ نبذ فریق من الذین اوتوا الکتاب کتاب اللہ وراء ظہورھم کانھم لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے تو اصل بھی سامنے ہے اسکو سب نسخوں میں متحد پاتے ہیں تو اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہنچتا اور جب ترجمے ہی ترجمے رہ جاوینگے اور اصل نظروں سے غائب ہوگی تو اسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہوگا بعد چندے یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل ہی مختلف ہے تو اعتقاد پر اسکا اثر ہوگا اور عمل پر یہ اثر ہوگا کہ ترجموں کے پیرو آپس میں لڑینگے اور مراجعت الی الاصل کی توفیق ہوگی نہیں جو عادۃً ہو سکتا ہے فیصلہ کا پس اس وقت یہ مضمون ظاہر ہو جاویگا وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءتھم البینات بغیا بینھم اور مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں مطلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھے یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہیں تو فہم کا یا مترجم کا قصور سمجھتے ہیں اور مترجم کو الگ دین کا نہیں جانتے نیز کسی مترجم کو ہمت تحریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اسپر گرفت کر سکے گا اور ترجمہ اگر جدا ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام آثار مذکورہ کی ضد واقع ہونگی خصوصاً جن مترجمین کا تبحر مستقل ہو جانا یہ سبب ہے بڑی آفت ہوگی اور اہل زیغ کو بہت آسانی ہوگی ہر قسم غلط ترجمہ و تفسیر کا لکھ کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہیں اور مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہوتی کما قال اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مفاسد ہیں جنکو انشاء اللہ تعالیٰ علماء ظاہر کرینگے اسلئے جابجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اس مختصر میں ہی وجوہ جنکو عشرہ کاملہ کہا سکتا ہے اکتفا کیا جا سکتا ہے مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہیں اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہانتک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک مانگنا حرام ہے اسکو بھیک دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینے والے دیں نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑ دے اسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا

چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بقیمت لے اور نہ بلا قیمت تو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جاوے اور لینے کی صورت میں سلسلہ جاری رہیگا پس ایسے ترجمہ کا خریدنا یا ہدیہ میں قبول کرنا اعانت ہوگی ایک امر ناجائز کی اسلئے یہ بھی ناجائز ہے۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ ثم بعد ملتصف ربیع الاول کتب الی محبی المولوی ظفر احمد روایۃ فقہیہ جزئیۃ فی تائید الجواب نصہا ہکذا ولو قرأ بفرلوۃ شاذۃ لاتفسد صلاتہ ذکرہ فی الکافی وفیہا ان اعتاد القراءۃ بالفارسیۃ او اراد ان یکتب مصحفا بہا یمنع وان فعل فی آیۃ او آیتین لا۔ فان کتب القرآن وتفسیر کل حرف وترجمتہ جاز ۱۲ فتح القدیر ص ۲۰۰ جلد اول مصریا بکیفیۃ الصلوۃ فقط

۶۷ سڑسٹھویں حکمت حکم بٹن سیمین و زریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں مفصل مدلل جواب سے مشرف فرماویں۔ صفائی معاملات کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے بوتام یعنی بٹن مطلقاً جائز ہیں خواہ کتنے ہی وزن میں ہوں اور ان کے ساتھ زنجیر خواہ ایک ہو یا زیادہ اور زنجیر کیساتھ گھونگھریاں بھی ہوں یا نہوں بلا کراہت جائز ہیں بندہ نے اسکے جزئیہ کو بعض کتب فقہ میں تلاش کیا تو میرے خیال اسکے متعلق درمختار کی یہ عبارت آئی فی التتارخانیۃ عن السیر الکبیر لاباس بازرار الدیباج والذہب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لاباس بلبس الثوب فی غیر الحرب اذا کان ازرارہ دیباجا او ذہبا کذا فی الذخیرۃ بندہ اس عبارت کا مطلب جو سمجھا ہے وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازرار ذہب سے کلابتوں کی گھنڈی ہے جو کپڑے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے کا بٹن جو علیحدہ ہوتا ہے بقرینہ ازرار الدیباج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہاں ملبوسات میں فضہ و ذہب کے جواز کے قول درمختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضۃ ویکرہ من الذہب اس سے مراد کلابتو ہے نہ خالص قطعہ ذہب و فضہ چونکہ یہ زیور میں داخل ہوگا ورنہ پھر سونے چاندی کا مطلقاً مرد کیواسطے منع ہے۔ سوائے چند اشیاء کے جو خاص تاثار کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہے اور بوتام ان مستثنیات سے نہیں ہے جیسا کہ درالمختار اور شامی سے واضح ہے فی الدر المختار ولا یتحلی الرجل بذہب وفضۃ مطلقا الا بخاتم ومنطقۃ وحلیۃ سیف منہا ای الفضۃ اذا لم یرد بہ التزین وفی الشامی قولہ منہا ای الفضۃ لا من الذہب درر قال فی غرر الافکار وحاصل کون کل من الخاتم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضۃ لورود آثار اقتضت الرخصۃ منہا فی ہذہ الثلاثۃ خاصۃ اور ازرار الذہب سے کلابتوں کی گھنڈی مراد

بیجاوے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہے بخلاف بوتام کے کہ اس زمانہ میں مستقل زیور ہو گیا ہے چونکہ اسکی زینت کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیر میں ذی روح کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گھونگرو لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان میں کرتے ہیں اور پہننے کا اطلاق انپر کیا جاتا ہے کہتے ہیں سونے کے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص ریشمی ازار بند کے جو باوجود تابع ہونے سراویل کے ناجائز ہے پس علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہیں اور اگر ازرار الذہب میں کلابتوں کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونوں کا احتمال ہے تو قاضی خان کے اس قول سے لا رخصۃ للرجل فیما یتخذ من الذہب والفضۃ مفضضا او مذہبا ما خلا الخاتم من الفضۃ وحلیۃ السیف والسلاح لرخصۃ جاءت فیہ اور بٹن کا احتمال مرتفع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کر کے ازرار الذہب سے خالص سونیکے بٹن مراد لیا جاوے جب بھی ان کا ترک استعمال اولیٰ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ لاباس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے۔ قال فی النہایۃ لان لفظ لاباس دلیل علی ان المستحب غیرہ لان الباس الشدۃ علاوہ اسکے اس زمانہ میں اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور بڑائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہے نہ واسطے انکی ممانعت کی ہی واسطے اسکو اکثر علماء و صلحاء نہیں پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواز عبارت مذکورہ سے ہی ہے تو اس کی تشریح اور شبہات کا رفع مفصل فرمائیں یا اور نصوص و تصریحات فقہیہ سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرماویں تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(الجواب) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا قول کہ ازرار سے مراد کلابتوں کی گھنڈی ہے بٹن اسمیں داخل نہیں ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے سنکر صفائی معاملات کے اس مسئلہ میں مجھکو تردد ہو گیا ہوا اور اسوقت احتیاط کے درجہ میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ ۱۳۰ ربیع الثانی ۱۳۳۶ھ

۶۸ اڑسٹھویں حکمت تحقیق ضرب دف در شادی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب میں دف کا بجانا کیسا ہے تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہے اور تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق ترجیح ہے۔ ایک مرتبہ یہاں پر حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپالی تشریف فرما ہوئے تھے اس موقع پر یہ مسئلہ پیش کر کے دریافت کیا گیا تھا

تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ اسکے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہیں چونکہ میرے خصوصاً اور یہاں کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپکا فتویٰ معتبر ہے لہٰذا اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرمادیں۔

الجواب۔ چونکہ مجھکو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول مشہور دف کو علی سبیل الجمہور سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے۔ دیگر باجے ناجائز مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ ایک مضمون جو ضمیمہ اخبار الفقیہ امرتسر ۵ نومبر ۱۹۱۹ء میں بعنوان "باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ" شائع ہوا جو نظر سے گذرا تب [illegible] دف کے جواز میں بھی شبہ ہو گیا اور احتیاطاً ترک و منع کا عزم کر لیا افادہ عامہ کیلئے اسکی نقل کیجاتی ہے وھو ھذا۔

باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ

کس قدر افسوس اور حسرت کا مقام ہے کہ حضور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیلئے رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہان سے ڈھول باجہ مٹادوں (رواہ ابوداؤد والطیالسی واللفظ لہ واحمد بن منیع واحمد بن حنبل لی الحکایات) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہو کر سور بندر ہو جائیں گے صحابہ نے پوچھا کہ یہ لوگ مسلمان ہونگے یا کون حضور نے فرمایا ہاں یہ سب مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات لہو یعنی باجا و دف بجا رہینگے اور گانا سنیں گے اور شراب پئیں گے تو مسخ کر دئے جاوینگے (رواہ مسند ابن حبان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل اور نائب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش کرکے کل ڈھول باجہ اٹھا دیتے مگر بجائے اسکے انکی کوشش کا یہ نتیجہ ہوا کہ سارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا اور کسی نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریر و تقریر اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزماں سرگروہ غیر مقلدین نے تو غضب ڈھایا اپنی کتاب نزل الابرار جو باہتمام مولوی ابوالقاسم بنارس میں چھپی ہے اسکے صفحہ ... میں صاف لکھدیا ہے کہ شادی میں ہر طرح کا باجہ و گانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب و ضروری ہے اور جو حرام کہتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتہیٰ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعویٰ اور حدیث کی یہ قدر کی اور کھلم کھلا مخالفت رسول کی کر بیٹھے ہیں چونکہ ہمارے علماء احناف کل باجے و گانے کو حرام کہتے ہیں اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ دف کو اور شادیوں میں دف بجانے میں اختلاف ہے لہٰذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے تاکہ حق اور باطل میں فیصلہ ہو جائے اور برادران سنی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

پہلی روشنی۔ مذہب حنفی میں کل باجے حرام ہیں۔ ہدایہ شریف میں ہے ان الملاھی کلہا حرام حتی التغنی بضرب القصب ونیز بزازیہ و در مختار میں ہے استماع صوت الملاھی کضرب قصب ونحوہ حرام بخلاف مذہب شافعی کے کہ ان کے یہاں مباح اور ترک اولیٰ ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی۔ دف بھی چونکہ باجہ ہے لہٰذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کر دی کہ دف بھی حرام ہے شادی میں ہے استماع ضرب الدف والمزمار وغیر ذلک حرام شرح نقایہ میں ہے اما الاستماع کاستماع ضرب الدف والمزمار والغناء وغیر ذلک حرام۔ ابوالمکارم میں ہے کرہ (تحریما) لھو کضرب الدف والمزمار۔ (مجموعہ فتاوی عزیزی رسالہ غنا میں کئی عبارتیں منقول ہیں۔ غنا و ضرب بربط ودف و اوتار و طنبور است و آن ہم بالنص حرام ان من استحلہ فقد کفر وفی فتاوی البیہقی التغنی واستماعہ وضرب الدف وجمیع انواع الملاھی حرام ومستحلہا کافر وفی النہایۃ التغنی والطنبور والبربط والدف وما یشبہ ذلک حرام۔ البحر میں ہے الملاھی و مزامیر و طنبور و زمر و نقارہ ودف وغیرہ بالاتفاق حرام

تیسری روشنی۔ مذہب شافعی میں بموقعہ شادی و ختنہ دف بجانا مباح ہے اور سوائے شادی و ختنہ میں حرام کہا۔ چنانچہ علامہ ابن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع مطبوعہ مصر صفحہ ۲۳ علی ہامش الزواجر میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذھبنا انہ حلال بلا کراھۃ فی عرس وختان وترکہ افضل وھذا حکمہ فی غیرھما فیکون مباحا ایضا علی الاصح وفی المنہاج وغیرہ وقال جمع من اصحابنا انہ فی غیرھما حرام۔ اور شیخ طریقہ سہروردیہ حضرت عارف باللہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں فاما الدف والشبابۃ وان کان فیھما فی مذھب الشافعی فسحۃ الاولی ترکھما والاخذ بالاحوط والخروج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب شافعی میں دف کو چھانجھ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں اسمیں بڑی وسعت ہے مگر اس کا ترک کر دینا بہتر ہے اور بہتری و احتیاط اسی میں ہے کہ دف بالکل ترک کر دیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال ہے کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہے نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کر دینے سے گناہ ہو پس جب یہ ہے اسکے ترک کر دینے میں ہی کیوں نہ ہو اور مذاہب جیسے حنفیہ وغیرہ میں حرام ہے اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطرہ اور شبہ سے خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کر دینا تاکیدی حکم ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فمن اتقی الشبہات فقد استبرأ لدینہ وعرضہ وقال دع ما یریبک الی ما لا یریبک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت

امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجانا مسلمانوں کا طریقہ نہیں۔ عن الحسن انہ قال لیس الدف من سنتنا المسلمین۔

چوتھی روشنی۔ مذہب شافعی میں جو بتقریب نکاح وختنہ دف کا مباح ہونا لکھا ہے وہ مطلقاً مباح نہیں ہے بلکہ چند قیود وشرائط کے ساتھ مقید ومشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی نے اُن شرائط کو اپنے رسالہ کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اسکا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چلکر معلوم ہوگا کہ احناف کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہیں۔

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتیں اور لڑکیاں دف کے بجانے والی ہوں اور حکم اباحت خاص انہیں کے لئے ہے نہ مردوں کے۔ پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ میں مرد بجائیگا تو جائز نہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنساء کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف میں کسی مرد کا بجانا ثابت نہیں ہوا۔ دف کے بجانے میں جسقدر احادیث وآثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں یا لڑکیوں کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے انا اذا ابحنا الدف فانما نبیحہ للنساء خاصۃ عبارت منھاجہ وضرب الدف لا یحل الا للنساء لانہ فی الاصل من اعمالھن وقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبھین بالنساء (الی قولہ) لم یحفظ عن احد من رجال السلف انہ ضرب بہ وبان الاحادیث والآثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری بہ انتھی ملخصاً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ [illegible] بجانے میں کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کے ساتھ ہاتھوں سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتے ہیں وخلا عن الصنج ونحوہ وعن التانق والتصنع فی الضرب بان یکون الضرب بالکف پھر لکھتے ہیں کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا عرب لوگ بجاتے ہیں کہ اسمیں رقص وسرود نہ پایا جاوے کہ اسمیں بھی ایک طرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے وانما یباح الدف الذی تضرب بہ العرب من غیر زفن ای رقص فاما الدف الذی یزفن بہ وینقر ای برؤس الانامل ونحوھا علی نوع من الانغام فلا یحل الضرب بہ تیسری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتیں دف بشرائط مذکورہ بجاویں چنانچہ لکھتے ہیں والمعھود عرفاً انہ یضرب بہ وقت العقد ووقت الزفاف او بعدہ بقلیل۔

پانچویں روشنی۔ علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ میں استعمال دف مکروہ ہے

کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہے واما فی زماننا فالاولیٰ فیکرہ فیہ لانہ ادخل فی السخف والسفاھۃ۔ اسپر علامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے اور ماوردی کے زمانہ میں پانچسو برس کا فاصلہ ہوا تب اس سے زیادہ خرابی آگئی ہے میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن حجر کو بھی گذرے ہوئے قریب چارسو برس ہوئے سوائے شر وفساد خیر وصلاح کا نام نہیں ہوا تب بوجوہ بلحاظ شرائط مذکورہ ترک کر دینا چاہئے۔

چھٹی روشنی۔ اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی ہیں اُن سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ عموماً باجا اور خصوصاً دف بھی حرام ہے اب بعض علماء حنفیہ جو اپنی کتابوں میں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے اور کچھ تعجب نہیں کہ علماء حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہوگیا ہو اور اسکے نظائر وامثال کتب حنفیہ میں کثرت سے ملتے ہیں کہ کسی ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسرے نے اسکی دیکھا دیکھی اعتماد کرکے اپنی تصنیف میں درج کردیا اور وہ یونہی نقل ہوتا چلا آیا حتی کہ دس بیس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم کو شبہ ہوسکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب نقل در نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدیر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں۔ فھذا ھو الوجہ وکثیراً ما یقلد الساھون الساھین یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کرتے ہیں بحر الرائق کتاب البیوع باب المتفرقات میں لکھتے ہیں۔ وقد یقع کثیراً ان مؤلفاً یذکر شیئاً خطأ فی کتابہ فیأتی من بعدہ من المشائخ فینقلون تلک العبارۃ من غیر تغیر ولا تنبیہ فیکثر الناقلون لھا واصلھا الواحد مخطئ یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کرجاتا ہے اسکے بعد علماء ومشائخ اسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا دیکھو صاحب درمختار نے بتبعیت صاحب نہر الفائق وبحر الرائق لکھدیا اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ قرآن میں ۸۲ جگہ ہے حالانکہ یہ شمار غلط ہے صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہوگیا۔ قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ جملہ ہے پس ہماری کتب فقہیہ حنفیہ میں جو دف کا جواز اعلان نکاح کیواسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور ظاہر الروایۃ کی خلاف ہے پس شعار تقلید ہرگز نہیں ہے کہ دف کو جائز سمجھا جائے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف یا فتاویٰ میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائز نہ ہوگا بلکہ اُن حضرات علماء احناف محققین کا اپنی تصانیف وفتاویٰ میں لکھنا اسی پر محمول ہوگا یا ایک غلطی ہے جو نقل در نقل ہوتی گئی جسکا اصل مذہب میں پتہ نہیں اسی وجہ سے علماء

تورپشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جس میں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانیکا ذکر آیا ہے ہمارے مشائخ حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ دف بجانے سے مراد اعلان ہے نہ حقیقت میں دف بجانا۔ چنانچہ شرح نقایہ اور نصاب الاحتساب و بستان العارفین میں یہ جواب مذکور ہے۔ عبارت شرح نقایہ یہ ہے قال التورپشتی انه حرام علی قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایة عن الاعلان۔ جب حدیث شریف میں ضرب دف سے مراد اعلان و تشہیر ہے تو بعض متاخرین علمار حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں بلکہ بے محل ہے اور ضرب دف سے اعلان و تشہیر کے مراد ہونے پر نہایت زبردست قرینہ یہ ہے کہ اب تک کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زمانہ رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجا کر اس حدیث کی تعمیل کی ہو۔ حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع سنت میں جو شغف تھا وہ علما پر مخفی نہیں اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنے اور اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکاح میں آپ نے دف بجانیکا حکم نہیں دیا۔ من ادعی فعلیه البیان زیادہ سے زیادہ بخاری شریف کی حدیث ربیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چند نابالغ لڑکیوں نے بعد زفاف کے دف بجایا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجانیکا جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ لڑکیاں غیر مکلف تھیں اگر کسی روایت سے بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اسکے جواب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن ضرب الدف ولعب الصنج وضرب الزمارة یعنی اس حدیث کی رو سے یہ کہا جائیگا کہ اگر آپ نے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرما دیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا۔ علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو مزمور الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمایئے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو مزمور الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام ضرور منع فرماتے پس بموجب اس روایت کے جب مزمور الشیطان ٹھیرا تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے پس اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد ہوا کرتی ہے زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ تورپشتی اور علامہ فقیہ امام الہدی ابواللیث سمرقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سنامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کردن و شہرت دادن کے ہیں نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستاں میں ہے ملاحظہ فرمایئے ؎

یکے را چو من دل بدست کسے — گرو بود و مے برد خواری بسے
پس از ہوشمندی و فرزانگی — بدف برزدندش بدیوانگی

مصرع اخیرہ کا ترجمہ یہ ہے کہ اسکی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہے اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو۔

ساتویں روشنی ۔ تنزل کے درجہ پر اگر بعض علمار احناف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جائے کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو ان شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہے جنکو سمجھنے والوں نے بیان کیا ہے (شرط اول) جھانجھ نہ ہو (شرط دوسری) تطریب نہ ہو چنانچہ شامی و طحطاوی مراقی الفلاح اور شرح ابوالمکارم اور شرح نقایہ جامع الرموز میں ہے هذا اذا لم یکن له جلاجل ولم یضرب علی هیئة التطریب۔ (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت تھوڑی دیر تک بجایا جائے۔ لمعات میں ہے وحمل الحدیث علی اباحته مقدار الیسیر۔ مجمع البحار میں ہے اقتصر علی القدر الیسیر فی نحو العرس والعید الخ پس آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف برات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کئی ہوتے ہیں جو کچھ دور تک بجاتے چلتے ہیں جس میں صاف تطریب ہوتی ہے یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہونیکی صورت حسب تصریحات ان علمار کے صرف یہ ہو سکتی ہے کہ بعد نکاح ہو گیا۔ پس قبل نکاح کے برات کیساتھ دف بجانا اور اسکو شرعی برات قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہے اور اسمیں شرعاً چند قباحتیں ہیں اول یہ کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں یہ اعلان کیسا دوسرے نمائش کیونکہ برات کے ساتھ دف بجانے میں سوائے نمائش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہو سکتی اور نمائش خود حرام ہے تیسرے اسراف کیونکہ بے محل بجایا۔ محل اس کا بعد نکاح ہے فقط اتنا جائز ہے جس صورت کیساتھ علمائے متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہیں اور جو مروج ہے وہ خود ان کے نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز سمجھتے ہیں اور دوسرے باجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت نامعقول بات ہے جن علما متاخرین نے اعلان نکاح کے واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہے وہی علما لکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی تخصیص نہیں جس باجہ سے ممکن ہو اعلان کر سکتے ہیں مگر ہر باجہ میں تینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں ان کا لحاظ ہر حال لازم ہے اب ان عبارتوں کو ملاحظہ فرمایئے جس سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی قاضی ثناءاللہ صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال یا مستحب شد طبل و

ونقارہ وامثال آں در وجہ تفاوت است برائے لہو ہمہ حرام است وبرائے غرض صحیح ہمہ حلال باشد اعلان از ہریک
می شود فرق کردن در دف وغیر آں امریست غیر معقول - اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحطاوی نے
طبل کو اعلان نکاح کیواسطے جائز لکھا ہے عبارت یہ ہے وطبل العرس فیجوز حضرت شاہ احمد سعید
صاحب نقشبندی مجددی تحقیق الحق المبین میں فرماتے ہیں "پس بر قول مجیب حکم دہل وتماشہ وغیرہ نیز
موافق طبل قیاس کن" علامہ شامی نے رد المحتار میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجوں کا اعلان نکاح کے
واسطے بھی ثابت ہے عبارت یہ ہے ان آلة اللهو لیست محرمة بعینها بل لقصد اللهو دیکھو آلہ لہو کو
عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور بغرض صحیح جائز کیونکہ دف اور غیر دف باجہ ہونے میں برابر ہیں -

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دف وغیرہ کل باجے حرام ہیں شادی اور غیر شادی
میں کسی وقت جائز نہیں ہاں مذہب شافعی میں دف ختنہ ونکاح وغیرہ بعض مواقع سرور میں بپابندی شرائط
مذکورہ ذیل جو حقی روشنی میں مباح اور ترک اولیٰ اور جو علماء احناف متاخرین بخلاف مذہب جائز لکھتے ہیں وہ دف
کی خصوصیت نہیں کرتے بلکہ کل باجوں کو بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہیں اور جن صورتوں سے مباح ہے
وہ مروج نہیں اور جو طریقہ دف بجانے کا جائز سمجھکر مروج ہے وہ ہرگز جائز نہیں پس مقلدین امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے
خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکو اختیار نہ کریں ورنہ سخت خطرہ میں مبتلا ہونگے (احقر ابو الاسحاق انصاری محمد آبادی)

انہترویں ٦٩ حکمت تحقیق قصہ ابو شحمہ

سوال - ایک قصہ درمیان واعظین کے مشہور ومعروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہوا سواسطے حضور کو
تکلیف دیتا ہوں معہ حوالہ کتاب کے جواب باصواب سے مشرف فرمایا جاوے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے ابو شحمہ
نامی تھے حافظ قرآن انپر کسی عورت نے دعوی زنا کا کیا تھا اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکو بوسا اجلاس حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کے روبرو رکھدیا - اسپر حضرت عمر رضی نے ثبوت زنا ہونے پر اسامہ کے درّے لگائے پورے درّے نہ ہونے پائے تھے کہ
انکا انتقال ہوگیا تو بقیہ درّے انکی قبر یا لاش پر مارے رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت الماویٰ میں ہیں انکا
قرآن شریف پڑھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ درّے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام
نصیب نہ ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہاں تک صحیح ہے -

جواب - اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے انکا نام ابو شحمہ ہے اور وہ قصہ اس طرح منقول نہیں جیسا سوال میں

لکھا ہوا اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع و باطل کہا ہے چنانچہ اللآلی المصنوعۃ جلد ثانی کتاب الاحکام
والحدود میں یہ روایت شیرویہ بن شہریار کی سند پر نقل کرکے کہا ہے موضوع فیہ مجاہیل قال الدار
قطنی حدیث مجاهد عن ابن عباس فی حدیث ابی شحمة لیس بصحیح وقد روی من طریق عبد القدوس
بن الحجاج عن صفوان عن عمر وعبد القدوس كذاب يضع وصفوان بينه وبين عمر رجال -
اور اسکے بعد اس روایت کی جسقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے والذی وضع فهذا اما ذكره الزبير بن
بكار وابن سعد فی الطبقات وغيرهما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر ويكنى ابا شحمة كان
بمصر غازيا فشرب ليلة نبيذا فخرج الى السكر فجاء الى عمرو بن العاص فقال اقم علی الحد فامتنع
فقال له انی اخبر ابی اذا قدمت عليه فضربه الحد فی داره ولم يخرجه فكتب اليه عمر يلومه ويقول
الا فعلت به ما تفعل بجميع المسلمين فلما قدم على عمر ضربه واتفق انه مرض فمات ١٠ محرم ١٣٣٩ھ

سترویں حکمت شرائط تعلیم ترجمہ قرآن بعوام

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان لڑکوں اور
لڑکیوں کو خاص کر ان بچوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تفہیم تعلیم کے زمانہ میں فکر معاش کی طرف رجوع لا کر قرآن مجید
کی نعمتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچوں کو مدرسوں میں بزیر اہتمام علمائے اہل سنت استاد کے
ذریعہ جو علمائے اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب محدث
دہلوی یا مولانا مولوی شاہ اشرف علی صاحب ان تینوں تراجم میں سے کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جسکو کہ ہمارے
علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف ونحو کے مدرسوں میں استاد کے ذریعے الفاظ قرآن مجید ومختصر دو ایک
رسالہ پڑھنے کے بعد یا اردو زبان سے تکلف جاننے کے بعد ضرور بضرور پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے لئے ذیل کے دلائل پیش کرتا ہے

قرآن مجید کی آیات - إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ پ ٢٠ ع ١٢ - اس آیت سے
تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا سیکھنا ضروری کیونکر نہو - إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ
تَعْقِلُونَ ۝ پ ١٢ ع ١١ - جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا کیونکر ضروری نہوا - أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ
الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۝ پ ٢٦ ع ٧ - قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے سمجھ کیونکر ممکن
ہو سکتا ہے - كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ۝ پ ٢٣ ع ١٢

کے ذیل میں تفسیر فتح البیان میں ہے۔ یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسی واسطے نازل
کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں اسلئے کہ بدون تدبر کے فقط اسکی تلاوت کریں۔ وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ
لِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُوْنَ ۝ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے تم سے اس قرآن کی پوچھ
ہوگی اور تم اسپر عمل کرنے میں کیسے تھے اور اسکے ماننے میں کیونکر تھے۔ وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ
وَالْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا
يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ پ ۹ ع ۱۲ کے
ذیل میں تفسیر موضح القرآن میں ہے خدا اور رسول کو پہچاننا اور انکے حکم سیکھنے کسی پر فرض ہیں کرے تو دوزخ
میں جائے۔ وَقَالَ الرَّسُوْلُ يٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا ۝ پ ۱۹ ع ۱ کے
ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انھوں نے
عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کی طرف
کان نہیں رکھتے اور اسکو نہ سنتے اور یہ ہجران میں سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جاننا اور اس
میں تدبر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اسپر عمل نہ کرنا اور اسکے امروں کو نہ ماننا اور اسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا
اور اس سے پھر کر شعروں اور قصوں اور کہانیوں سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے ہجران میں سے ہے اور ایسے
طریق کی طرف جانا جو رسول سے ماخوذ نہیں ہے یہ بھی قرآن کے ہجران میں سے ہے۔

احادیث شریف عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیرکم من تعلم القرآن وعلمه رواه البخاری۔ اس حدیث میں رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے
بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانے والوں کو ارشاد فرمایا ہے۔ عن عبیدة الملیکی وکانت له صحبة
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اهل القرآن لا تتوسدوا القرآن واتلوه حق تلاوته
من آناء اللیل والنهار وافشوه وتغنوه وتدبروا ما فیه لعلکم تفلحون ولا تعجلوا ثوابه فان
له ثوابا رواه البیهقی اس حدیث میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے
کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کے غور ممکن نہیں ہے۔ عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس
یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالی عنہ فاخبرته فقال وقد فعلوها
قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انها ستکون فتنة قلت

ما المخرج منها یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال کتاب اللہ فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما
بعدکم وحکم ما بینکم هو الفصل لیس بالهزل من ترکه من جبار قصمه اللہ ومن ابتغی
الهدی فی غیره اضله اللہ وهو حبل اللہ المتین وهو الذکر الحکیم والصراط المستقیم هو
الذی لا تزیغ به الاهواء ولا تلتبس به الا لا یشبع منه العلماء ولا یخلق من کثرة الرد ولا
تنقضی عجائبه وهو الذی لم تنته الجن اذ سمعته حتی قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یهدی
الی الرشد فآمنا به من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن حکم به عدل ومن دعا الیه
هدی الی صراط مستقیم رواه الترمذی والدارمی۔ اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ ہم کو فتنوں کے
زمانہ میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو قرآن مجید مضبوط پکڑنے کا حکم تاکید شدید
سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو اسلام میں نئے نئے گمراہ فرقے پیدا ہو کر فتنہ و فساد مچا رہے
ہیں سب اہل سنت کو لڑکے و لڑکیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہ ہو۔ طلب العلم فریضة علی کل
مسلم ومسلمة۔ اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے مقدم
پھر احادیث و تفاسیر و فقہ و عقائد سکھلانا بھی لازمات سے ہے۔

ہندوستان کے مشہور و مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ میں فرماتے
ہیں "در ترجمہ این کتاب بعبارت متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی بے تکلف دست دہد
وتخصیص صبیان اہل حرف (جمع حرفہ) وسپاہیان کہ توقع استیفار علوم عربیہ ندارند۔ در اول سن تمیز این کتاب
را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزے کہ در جوف عالیشان در آید معنی کتاب اللہ باشد و سلامت فطرت ایشان درست ماند
وسخن ملاحدہ کہ برقع صوفیہ صافیہ مستتر شدہ عالمے را گمراہی سازند فریفتہ نکند و اراجیف رحیزیا گمرہ
خام و سخن ہنودان بے تہذیب طبع سینہ ایشان را ملوث نسازد و نیز آنکہ بعد اقتضاء خطر عمر (خبرے) آنرا توفیق تو به یابند
تحصیل علوم لیہ (مثل نحو و صرف) توانند اول کتاب ایشان از با بد آموخت تا در تلاوت حلاوت یابند و منفعت
آں در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم اما در حق صبیان جدید از خود ظاہر است چنانکہ گفتہ گیم"
اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ ور تمام مسلمانوں کے لڑکے و لڑکیوں کو بغیر تعلیم صرف و نحو

کہ ترجمۂ قرآن مجید سکھلانیکے لئے صاف لفظوں میں ہدایت کی ہے بیان اسکا یہ ہے شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ
عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ دہلوی اپنی کتاب موضح القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سننا چاہئے کہ مسلمانوں
کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانیں اور اس کی صفات جانیں اور اسکے حکم معلوم کریں اور فضل کی غرض و نام کی تحقیق
کرے کہ بغیر اسکے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجالائے وہ بندہ نہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی پہچان آپسے بتانے سے
آدمی محض نادان پیدا ہوتا ہے سب چیز سیکھتا ہے سکھانے سے۔ اور بتانے سکھانے والے ہر چند تقریریں کریں
پر اس برابر نہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپکو بتایا۔ اللہ کے کلام میں جو ہدایت ہے وہ دوسرے میں نہیں۔ یہ کلام پاک
اسکا عربی ہے اور ہندوستانی کو ادراک اسکا محال سو واسطے اس بندۂ عاجز عبد القادر کو خیال آیا کہ اب ہندی
زبان میں قرآن شریف کو ترجمہ کریں۔ اب کئی باتیں معلوم رکھئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ لفظ بلفظ ضرور نہیں کیونکہ ترکیب
ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہٖ وہ ترکیب رہے تو معنی مفہوم نہوں دوسرے یہ کہ اسمیں زبان ریختہ نہیں
بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف دریافت ہو۔ تیسرے یہ کہ ہر چند معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن
اب استاد سے سند کرنا لازم ہے۔ اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہیں دوسرے ربط کلام ماقبل و مابعد سے پہچاننا اور
قطع کلام سے سمجھنا بغیر استاد نہیں آتا۔ چنانچہ قرآن زبان عربی ہے پھر عرب بھی محتاج استاد تھے۔ مولانا مولوی نواب
سید صدیق حسن خاں صاحب اپنی کتاب ترجمۃ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سب امت پر یہ بات
لازم ہے کہ جس طرح سے اول اپنے بچوں کو الفاظ قرآن پڑھاتے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام کریں کہ جب کہ
حرف شناس ہو کر اردو زبان پڑھنے سمجھنے لگے اسکو اول موضح القرآن کا سبق دیں تاکہ وہ قرآن شریف کے لفظی
معنی سمجھ لے۔ پھر صفحہ ۱۸ میں فرماتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ قرآن کا اتارنا رب نے پڑھنے ہی کیلئے نہیں ہے بلکہ اسلئے
کہ اسکو پڑھکر اسکا مطلب سمجھیں۔ یہ بات ہر نفس پر ہے اور ان پڑھے پر واجب ہے۔ پھر صفحہ ۱۹ میں فرماتے ہیں شرم
کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو لوگ زبان پر طوطے کی طرح رات دن اسکو رٹے مگر معنی اسکے معلوم نہوں۔ انتہی
ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف و نحو کے عوام مسلمان لڑکوں کو ترجمۂ قرآن مجید سکھلانا صاف لفظوں میں
واضح ہوتا ہے تعجب کی بات ہے کہ ترجمۂ قرآن واحادیث وتفاسیر کے ترجمے جو علماء نے تالیف کئے ہیں اسکو
بطور خود بغیر استاد کے پڑھنے میں کسی کو ضرر کا احتمال نہیں ہوتا مگر وہی چیز استاد کے ذریعہ پڑھنے میں ضرر کا
اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے۔ برخلاف اسکے عمرو کا یہ قول ہے کہ ترجمۂ قرآن شریف بغیر صرف ونحو کے مدرس
سے اور استاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائیں گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے ہی کیوں نہ

سکھلائی جائیں۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام سے گذارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈالکر مدلل
طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔
الملتمس (۱) الطرما شمس الدین (صاحب میل انبارسی) (۲) فی امین الدین (صاحب مٹھ دار میس
وانباری) (۳) ملیالم حاجی ابراہیم (صاحب میس وانباری) (۴) فخر الدین بعل ماشاہ (صاحب میس وانباری)

جواب ومنہ الصدق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سب کیلئے صغار ہوں یا کبار عوام ہوں یا خواص
مطلوب و مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ سے وہی تعلق ہے جو عرب کا
اصل سے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ
کہا جاویگا اور روایت لا تعلموهن سورۂ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں تعلیم کی کیفیت سے
ایسے مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود ان مفاسد کا انسداد کیا جاویگا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہادیہ میں جو مبنی
ہیں تجارب پر کہ ان میں مصلحین کی آراء مختلف بھی ہو سکتی ہیں سو اسکے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کے موافق لکھتا ہے
۱: تعلیم کنندہ عالم کامل حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطب کے فہم کی رعایت رکھے
۲: متعلم خوش فہم و منقاد ہو معجب بالرائے و خود پسند نہ ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرائے کی جرأت نہ کرے
۳: اگر کوئی مضمون متعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اسمیں معلم اسکو وصیت کر دے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا
اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور اسکی تفصیل میں فکر مت کرو اور وہ متعلم بھی اسکو قبول کر لے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ
کا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا دے چنانچہ ہمارے قصبات
میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلمہ تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ متعلمہ
اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آجاوے اسکو سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد
یہ مبتدی جب قابل تفسیر سمجھنے کے ہو جاویں خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت سے خواہ علماء کی صحبت سے
اسوقت مگر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھلیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال میں جتنے دلائل تعلیم
کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبد القادر
صاحبؒ کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفاسیر
کا مطالعہ کرتے ہیں ان کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں
یہ رائے دیتے ہیں کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کرو تاکہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جائے پھر مطالعہ کے

وقت جہاں ذرا بھی شبہ رہے وہاں ذکر سے کام نہیں بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اس سے حل کر لیا کریں اور جو حضرات مانعین ہیں اُن کا منع فرمانا بنا بر اُن مفاسد کے ہے جو اس میں مشاہد ہیں جس کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جانا ہے۔ پس ان سے بھی حسن ظن رکھنا واجب ہے اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونوں قولوں میں تناقض نہیں البتہ قاعدہ شرعیہ ہے کہ جس عمل میں مفاسد غالب ہوں اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفس عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مطلوب ہو تو عمل سے منع نہیں کیا جاتا ہو بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہے اس لئے مانعین کی خدمت میں یہ قاعدہ پیش کر کے مشورۃً یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دیجائے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہ ہو تو دوسرا طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے واللہ اعلم۔ ۲۵ صفر ۱۳۳۹ھ۔

اٹھترویں حکمۃ رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۔۔۔ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

ضمیمہ رسالہ ضیاء الشمس فی دار الہمس مندرجہ رسالہ الامداد نمبر ۵ جلد ۵ بابت ماہ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ صفحہ ۲۷

یہ ضمیمہ ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب امروہی شاگرد رشید مولانا عبد الرحمن صاحب انصاری پانی پتی کی جو اعلیٰ حضرت اشرف علی کو جناب مولوی عبد السلام صاحب عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور انکے پاس بذریعہ حافظ عبد الرحمن صاحب ولد مولانا علی حسین صاحب موصوف کے پہونچی،

وھی ھٰذہٖ

سوال۔ بعضے لوگ کاف اور بے کو وقف میں ہندی کی کھے اور بھے پڑھتے ہیں جیسے من قبلک اور کوتھ اور کہتے ہیں سطور پر ادا کرے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے اور ہمس ادا نہیں ہوتا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کاف اور بے وصل کی حالت میں مہموس نہیں ہیں اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور بھے پڑھے جاتے فقط وقف میں مہموس ہونیکی وجہ سے مہموسہ میں شمار ہوئے انکا رد کتب قرارت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرما دیں۔

الجواب وباللہ الموفق للصواب۔ پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہئے۔ پہلا مقدمہ معروف

کی صفتیں دو قسم میں لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف سے منفک نہیں ہوتیں اور غیر لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف میں پائی جاتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ غیر لازمہ کی مثال جیسے راء کی ترقیق کہ کسی وقت راء میں پائی جاتی ہے کسی وقت نہیں اور یہ سب قراء کے نزدیک بدیہی ہے اور لازمہ کی مثال جیسے ہمس اور جہر اور شدت اور رخاوت کہ کسی وقت اور کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامۃ علی القاری فی المنح الفکریۃ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین حق الحروف ومستحقھا۔ والفرق بین حق الحروف ومستحقھا ان حق الحرف صفۃ اللازمۃ له من همس وجهر وشدة ورخاوة وغيرها من الصفات الماضية ومستحقها ما ينشأ عن هذه الصفات كترقيق المستفل الی اخرها وقال شيخ الاسلام الشيخ زكريا الانصاری فی شرح الجزرية صفحه ۲۲ وهو ای التجويد اعطاء الحروف حقها من صفة اللازمة لها من همس وجهر وشدة ورخاوة وغير ذلك من الصفات الماضية ومستحقها ما ينشأ عن هذه الصفات كترقيق المستفل الی اخرها وقال شيخ الاسلام زكريا الانصاری شرح الجزرية صفحه ۲۲ وهو ای التجويد اعطاء الحروف حقها من صفة اللازمة لها من همس وجهر وشدة ورخاوة ونحوها الخ وقال الشيخ خالد الازهری فی شرح الجزرية صفحه ان التجويد اعطاء الحروف حقها من صفاتها اللازمة لها كالهمس والشدة ونحوهما وقال ابن المصنف ای ابن الشيخ محمد بن الجزری فی شرح الجزرية صفحه ۱۸ والفرق بين حق الحروف ومستحقها ان حق الحروف صفة اللازمة له من همس وجهر وشدة ورخاوة وغيرها من الصفات الماضية الخ پس ان سب ائمہ کے کلام سے صراحۃً ثابت ہو گیا کہ ہمس حرف مہموس کی صفت لازمہ ہے اور شدۃ حرف شدیدہ کی صفت لازمہ وعلی ہذا القیاس جہر و رخاوت وغیرہ بھی اسکو خوب یاد رکھنا چاہئے۔

دوسرا مقدمہ۔ حروف دو قسم کے ہیں۔ اصلیہ اور فرعیہ۔ فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفوں کے خلط سے پیدا ہوا ہو جیسے صاد مشمہ بالزاء کہ صاد اور زے کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی طرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا ہے جو دو مخرجوں میں آمد و رفت رکھتا ہو یعنی مخرج اصلی سے غیر اصلی میں اور غیر اصلی سے مخرج اصلی میں آ جاتا ہو جیسے نون مخفاۃ کہ حرف اخفاء دور کرنے سے مخرج اصلی میں آ جاتا ہے اسکے بعد حرف اخفاء لگا لینے سے خیشوم میں چلا جاتا ہے حرف اصلی حرف فرعی کے مقابل ہے کہ اس میں نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخرج اصلی اور غیر اصلی میں انتقال ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعیہ دو قسم ہیں فصیحہ اور غیر فصیحہ فصیحہ میں سے کل ۶ حروف قرآن مجید میں وارد ہوتے ہیں۔ وقال فی المنح الفکریہ فی شرح المقدمہ وشیخ زکریا انصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی اور شرح الکلام

کے حاشیہ پر چھپی ہوئی ہے اُسکے صفحہ ۹ میں ہے وقد یتفرع علی ما ذکر فروع بان یتولد الحرف من حرفین
ویتردد بین مخرجین بعضہا فصیح وبعضہا غیر فصیح والوارد الاول فی القرآن خمسۃ الالف
الممالۃ والہمزۃ المسہلۃ واللام المفخمۃ والصاد کالزاء والنون المخفاۃ۔ قال فی المنح الفکریۃ تتمۃ
اعلم ان الحروف المذکورۃ ہی الحروف الاصلیۃ وثمہ حروف فرعیۃ تکون ممزوجۃ بالاصلیۃ
للعلل المقتضیۃ لہا لیس ہذا محلہا وہی الہمزۃ المسہلۃ بینہا وبین الالف والواو والیاء وکذا الالف
الممالۃ واللام المفخمۃ والصاد المشمۃ والنون المخفاۃ وہذہ الحروف الخمس یکون فصیحۃ جاء
بہا القراءۃ الصحیحۃ والروایات الصریحۃ اسکو بھی خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

مقدمہ ثالثہ ۔ ہمس میں لغت اور مصطلح دونوں کی رُو سے آواز کی خفا اور آہستگی کا اعتبار ہے اُسمیں آواز کے
جاری ہونیکی شرط نہیں ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اور بلند نہو اسکو ہمس کہتے ہیں قال فی القاموس
الہمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمس میں آواز کا جاری ہونا بھی شرط ہوتا تو الہمس الصوت الخفی
الجاری کہتا پس ہمس آہستہ اور پست آواز کو کہتے ہیں خواہ جاری ہو جیسے سین اور شین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے
کی خواہ منہ کی ہو یا اُسکے قدم کے رفتار کی یہ سب ہمس کہلاتے ہیں البتہ حروف مہموسہ کے تلفظ کیوقت سانس کو جاری ہو
نہیں رکتے لیکن سانس اور چیز ہے اور آواز اور چیز ہے کما قال فی المنح الفکریۃ۔ والتحقیق ان الہواء الخارج
من داخل الانسان ان خرج ذلک بدفع الطبع یسمی نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادۃ وعرض لہ
تموج بتصادم الجسمین یسمی صوتا۔ پس سانس کے جاری ہونے میں آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے میں
سانس کا جاری ہونا ضروری نہیں کبھی آواز بند ہوتی ہے اور سانس جاری رہتی ہے کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری
رہتی ہے قال العلامۃ العلی القاری ناقلا عن الشارح الشاطبی صفحہ ۱۱۵ الجہر انحصار النفس مع
تحرکہ فقد یجری النفس ولا یجری الصوت کالکاف والتاء وقد یجری الصوت ولا یجری النفس
کالضاد والغین المعجمتین فظہر الفرق بینہما واللہ اعلم الخ اب آپ سانس کے جاری ہونے اور آواز
بند ہونیکا امتحان کر کے دیکھ لیں جیسے حقہ کش دم کشی کر کے دم کو چھوڑتا ہے اسی طرح تم سانس کا منہ کھینچ کر باہر نکالو اور سانس
لیتے میں اک آک یا واو آہستہ اور با آواز بستہ کہو ہیں باوجود بستہ ہونے آواز کے تمہاری سانس جاری رہے گی اور ضاد
آہستہ اور نرم نکلیگی یہی صفت ہمس کی ہے اور اسی طرح امض امض ضاد ساکنہ کیساتھ سانس لیتے میں پڑھکر دیکھو بھی
صحیح جب تک سانس بند کروگے اور نہ روکو گے ہرگز ادا نہوگا پس ضاد صحیحہ ساکنہ کی آواز بوجہ رخوہ ہونیکے اگرچہ جاری ہے

نہیں اُسکے پڑھنے کیوقت سانس بند ہو جاتی ہے اور یہی معنی جہر کے ہیں پس ان دونوں میں تلازم نہیں اسکو بھی خوب یاد رکھنا چاہئے
ان مقدمات کے ذہن نشین کر لینے کے بعد اُنکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر ہر مقدمہ کے طرح طرح سے
بخوبی ظاہر اور روشن ہو جاویگی۔ مثلاً ہم کہیں گے قبلکما اور کورتہ غلط ہے کہ اس طرح پڑھنے سے کاف میں پیدا ہو جاتا ہے
معدوم ہو جاتے ہیں بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ اولیٰ کے لازم ہے اور کاف اور تے اُسکے ملزوم
ہیں اور یہاں شدت بسبب جاری ہونے آواز کے معدوم ہو گی۔ پس کاف اور تے جو شدت کو ملزوم ہیں وہ بھی
معدوم ہو گئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم ہو جاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اسکو
لازم ہے پس جب وجود نہار نہوگا تو طلوع شمس بھی معدوم ہوگا فثبت المدعیٰ اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ کاف
اور تے وصل کی حالت میں مہموس نہیں غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر ہمس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ ٹھہری حالانکہ
مقدمہ اولیٰ میں ثابت ہو چکا کہ ہمس صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے ہمس کی صفت کسی حالت میں منفک
نہیں ہو سکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہو گی کہ قبلکما اور کورتہ پڑھنے سے کھے اور
تھے ہو جاتی ہے اور کھے کی آواز کاف اور ہے کے خلطہ سے پیدا ہوتی ہے اور تھے کی آواز تا اور ہے کے خلطہ سے پیدا ہوتی ہے
پس یہ دونوں حروف فرعیہ ہوئے اور حروف فرعیہ کل پانچ حروف قرآن مجید میں آئے ہیں یہ چھٹا اور ساتواں کہاں سے
کھے اور تھے کہاں سے گھس آئے پس یہ دونوں غلط ہیں اور مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہو گی کہ ان کا یہ قول قبلکما اور
کورتہ ادا کرو تو ہمس ادا نہوگا غلط ہے اسلئے کہ قبلک اور کورت با آواز بستہ ادا کرنیکی صورت میں بھی با آواز
خفی و آہستہ نکلتا ہے اور اسی کو ہمس کہتے ہیں پس ان کا یہ قول کہ قبلک اور کورت بستہ آواز کے ساتھ پڑھنے میں
ہمس ادا نہیں ہوتا غلط ہے اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ اس صورت میں اگر ہو تو سانس جاری نہیں رہتی ہے یعنی بند ہو جاتی ہے
غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونوں کے جاری ہونے اور بند ہونے میں تلازم نہیں جیسے کہ مقدمہ ثالثہ میں گذر چکا کہ
سانس لیتے میں کاف کو با آواز بستہ ادا کر سکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری رکھنے سے روکتا تو کاف کا تلفظ با آواز
بستہ سانس لیتے میں نہو سکتا جیسا کہ ہمزہ اور ضاد اور باقی حروف مجہورہ کا تلفظ سانس لینے کی حالت میں نہیں ہو سکتا ہے

ف ۔ کاف تین قسم کے ہیں دو عجمی ایک عربی۔ عجمی دو ہیں ایک صماد دوسرا اخطلی۔ صماد وہ ہے جیسا کہ
کہ اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کو ادا کرنے میں جہر پیدا کرتے ہیں اور کاف کی صفت ہمس کو معدوم کرتے ہیں
اور اخطلی وہی کاف ہے جسمیں ہمس اسقدر ادا کرتے ہیں کہ کاف کی کیفیت جاتی رہتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستگی آواز کی ہے
بالکل معدوم ہو جاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور اسمیں ہمس اور شدت دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں

ہیں یہ عربی صحیح اور اول کی دونوں قسمیں ناجائز ہیں۔ قال فی نهاية القول المفيد فی التجويد ما قاله من رسالة
المرعشی والتمهيد فاذا انطقت بها ای بالكاف فوفها حقها واعط بما فيها من الشدة والهمس لئلا
تذهب بها الى الكاف الصماء الثانية فی بعض لغات العجم وهی غير جائزة فی لغة العرب فيتحرز
من اجراء الصوت معها ای مع الكاف كما يفعله ... بعض النبط والاعاجم هذا اخر ما ظهر لی
فی هذا المقام والحمد لله الملك العلام والصلوٰة والسلام على رسوله خير الانام وعلى اله الكرام
وصحبه العظام۔ فقط۔

بہترویں حکمت تحقیق سجدہ بر تکیہ

سوال مسئلہ ذیل اور روایت ذیل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے۔
مسئلہ سجدہ کرنے کیلئے تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز رکھ لینا اور اس پر سجدہ کرنا نہ چاہئے جب سجدہ کی قدرت نہ
ہو تو بس اشارہ کر لیا کرو تکیہ کے اوپر سجدہ کرنیکی ضرورت نہیں بہشتی زیور مطبوعہ امداد پریس باب صلوٰۃ المریض ۲۶ حصہ دوم
روایت۔ ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فانه يكره تحريما۔ درمختار
قوله۔ فانه يكره تحريما۔ قال فی البحر واستدل للكراهة فی المحيط بنهيه عليه الصلوٰة
والسلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم اه وتبعه فی النهر اقول هذا محمول على ما اذا كان
يحمل الى وجهه شيئا يسجد عليه بخلاف ما اذا كان موضوعا على الارض يدل عليه ما
فی الذخيرة حيث نقل عن الاصل الكراهة فی الاول ثم قال فان كانت الوسادة موضوعة على
الارض وكان يسجد عليها جازت صلوته فقد صح ان ام سلمة رض كانت تسجد على مرفقة
موضوعة بين يديها لعلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه
فان مفاد هذه المقابلة والاستدلال عدم الكراهة فی الموضوع على الارض المرتفع ثم رأيت
القهستانی صرح بذلك رد المحتار جلد اول صفحہ ۵۰۰ باب صلوٰۃ المريض۔
الجواب۔ فی مراقی الفلاح وجعل ايماءه براسه للسجود اخفض من ايماءه براسه للركوع
وكذا العجز عن السجود وقدر على الركوع يومی بهما لان النبی صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرأه
يصلی على وسادة فاخذها ورمى بها فاخذ عودا ليصلی عليه فرمى به وقال صل على الارض ان

استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك رواه البزار والبيهقی عن جابر كذا
فی نصب الراية ص ۱۷۵ ج ۱ (قاله المجيب) الى قوله فان فعل ای وضع شيئا فسجد عليه يخفض راسه للسجود
عن ايماءه للركوع صح ای صحت صلوته لوجود الايماء لكن مع الاساءة لما رويناه ص ۲۵۰ وفی حاشيته
الطحطاوی عليه قوله وجعل ايماءه للسجود اخفض تمييزا بينهما ولا يلزمه ان يبالغ فی
الانحناء اقصى ما يمكنه بل يكفيه ادنى الانحناء فيهما فهو عن المجتبى صفحہ مذکور بہشتی زیور
کی اسی سے ترجیح ثابت ہے۔ پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ کراہت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت
عذر کی حالت میں ہو۔ عذر یہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو۔ وفی عبارة الحاشية نفی لما كتب
فی المكتوب السابق من لزوم اقصى ما يمكن من الانحناء فالنص يقضی على الرای۔

تہترویں حکمت اصلاح معاملہ با تمثال نعل شریف

سوال نقشہ نعل مبارک جو کہ خدمت والا میں مرسل ہے ایک رنگونی متمول سیٹھ صاحب نے مستقل طور پر
کثیر تعداد میں چھپوا کر یہاں رنگون میں مسلمانوں کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اسکا ادب و تعظیم بجا لاکر فوائد دارین
حاصل کریں۔ غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور و غل اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور
بعض نے غلو کر کے یہاں تک کہہ دیا کہ ایک تو ویسے ہی لوگوں کے ایمان میں کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان
باقی رہ گیا تھا اب اس نقشہ مزینہ و منقوشہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہا رائی برابر ایمان بھی جاتا رہا۔ اسمیں ہدایات
مطبوعہ کے مطابق سروں پر رکھ کر بوسہ وغیرہ دیکر اس سے زیادہ معظم و مکرم چیزیں بھی پیچھے پڑ گئیں حتی کہ قرآن پاک و کتب حدیث
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے اس سے کہیں بڑھکر آثار و علامات فرط عظمت انکے عملدرآمد
سے نظر آنے لگے جو مسلمان انکی جیسی تعظیم و تکریم بجا لائے انکو بنظر حقارت دیکھیں اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کر کے
انکو بے ادب و گستاخ بتائیں التزام ما لا یلزم اور حدود شرعیہ سے تجاوز کا پورا منظر پیش نظر ہو جاتا ہے پھر تعجب یہ
کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہکر بہت سے امور کو جیسے اول بدعات بدعات حسنہ یا شعائر اظہار محبت مثل
وغیرہ قرار دیتے ہیں بنا بر مغالطہ عقیدہ ناجائز حرام شرک بدعت قبیحہ کہتے ہیں اور نقشہ نعل مبارک یا آیات قرآن
چھپوا کر تعویذات بتلاتے ہیں باوجودیکہ عوام کالانعام کی حالت اور اس کے مصداق اشاعت نظائر میں کئی اوراق
لکھے جا چکے ہیں بھی مشاہدہ کر چکے اور کر رہے ہیں نقشہ مذکورہ کے نیچے گرداگرد اشعار و عبارات فضائل وغیرہ ہوتے ہیں

کرنا کہ جیسے نقشہ مذکور کے نیچے یہ بھی چھاپ دیا ہے مگر خلاف شرع غلو نہ کریں الخ یا کل محض خواہشات نفسانیہ کا غلبہ ہے
ہونا اور دفع حاجات دنیاوی کا سہل نسخہ ہاتھ آنے سے عوام کا حدود شرعیہ پر قائم رہنا قطعاً خلاف بداہت و مشاہدہ ہے
اتنی عبارت کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں ورنہ اسکا شائع کنندہ مسلمانوں کو ایک نئے فتنہ میں پھنسانے کی وجہ سے مواخذہ آخرت سے
بری الذمہ ہو سکتا ہے اس نقشہ نعلین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب تھانوی کے
ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسکا ماخذ یہی کتاب ہے اسمیں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کیگئی کتاب فتح المتعال
فی مدح النعال کا حوالہ اسمیں بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کیلئے کافی نہیں ہے انتہی بتغیر ما
وفی ما صدر منہم بلسان القال واقلہ بلسان الحال ہیں جناب بالا کی خدمت میں امور ذیل معروض ہیں
(۱) مخالفین کی تقریر کہاں تک صحیح ہے اور کہاں تک غلط (۲) نقشہ مرسلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہو جانا محتمل
قوی ہے یا نہیں (۳) نقشہ مرسلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے شرعی ہونے پہ دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور
حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ و تعزیہ و نقشہائے موئے مبارک و جبہ و عمامہ مبارک
وغیرہ جیسے اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں کافی سمجھا جائے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بدعت اولیٰ کیوں نہ جائز
قرار دیا جائے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر و زمانہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے
سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور تھا یا نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرما دیں۔ خالص موئے مبارک و ملبوسات شریفہ خود
علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات حاصل کرنا امر آخر ہے اور شبیہ دوسری چیز ہے اسلئے یا قابل
خیال ہے کہ اصل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکھلانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ
نقشہ نعل شریف اس درجہ واجب التعظیم قرار پائی کہ سر پر رکھکر اسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر و برکت
ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی شخص نقشہ نعل چرمی یا چوبی بنوا کر اتباعاً پہننا چاہے جس کا پاک و ناپاک جگہ آمد
و رفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہو (۶) اصل نعلین کے ساتھ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا
ثابت ہے جو کہ اسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عریضہ ہذا کتاب امداد الفتاویٰ جلد سوم صفحہ ایک سو
چالیس مسائل شتی مطبع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کے تعارض کو ملاحظہ
فرما لیا جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ فی نفسہ قطع نظر عوارض سے اس تمثال کیساتھ ایسا معاملہ کرنے کا

ف اس مسئلہ پر رسالہ اتمام النقال بر بعض احکام التمثال دیکھنا چاہئے جسمیں حضرت حکیم الامۃ دام ظلہم اور مولانا کفایت اللہ
دہلوی کی مکاتبت ہے۔ یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد نے شائع کیا ہے ۱۲۔

کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد حالیہ یا مآلیہ محققہ یا احتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہے سو امر اول میں تحقیق یہ ہے
کہ اگر دین اور عبادت سمجھکر ایسا کیا جاوے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب و
شوق طبعی سے کیا جاوے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل نہ ہونا
کافی ہے اور جو سلف سے اسکی نظیر منقول ہے اسکا محمل یہی ادب و حب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قول ہے
ولا مسست ذکری بیمینی منذ بایعت بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابن ماجہ فی
باب کراھۃ مس الذکر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ تو جنس کا دلک یا عصر بھی
یمین سے ناجائز ہوتا اور جیسے قاضی عیاض رحمہ اللہ نے عبد الرحمن سلمی سے احمد بن فضلویہ زاہد غازی کا قول نقل کیا
وما مسست القوس بیدی الا علی طہارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس
بیدہ من فتاویٰ العلامۃ عبد الحی صفحہ ۳۴۲ ظاہر ہے کہ مبنی اسکا بجز دونوں قوس میں تشابہ ہونے کے اور کیا تھا
اور اس تقریر سے امداد الفتاویٰ و زاد السعید کا تعارض بھی مرتفع ہو گیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے
کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہے اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاویٰ کی اس عبارت میں شوق کی بنا
پر ایسے فعل ہو جانے پر ملامت کی نفی صحیح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اور امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں
احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاوے گا اور واقعی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کرکے احتیاط ہی مناسب ہے
چنانچہ اسی بنا پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اس پر تنبیہ کر دوں الحمد للہ اس وقت اسکی توفیق
ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصداً اہانت کا
معاملہ کرنا کہ کھلی علامت ہے قساوت کی کیونکہ گو وہ اصل نہیں ہے مگر تشاکل و تشابہ کے سبب جو اصل سے ملابست و
مناسبت ہے اسکی مالغیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کر سکتے کہ جس طرح اصل نعل شریف
پر باوجود اسکے ظاہر ہو چکے بھی کلمات طیبہ یا اسم مبارک لکھنا سوء ادب ہے اسی طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوء
ادب ہے جیسا اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بہت ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری طرف
میں قابل دفن ہو گیا کیونکہ اسکے ابقا میں جائز رکھنا ہے اہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح اصل
نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ قرآن مجید کے
مبنی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ مرجع جو اصل و نقل کو بعض آثار میں تشارک ہے بس تمثال کی
اہانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوب اجتناب جو ہے مانعین پر وہ بھی ہے

من وجہ تشارک اصل النقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت وجود از کتاب تحقیت ہے مجوزین بلاد ذاتی ہو من کل الوجوہ تشارک اصل النقل فی کل الآثار کا اور اگر یہ تشارک کا منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہو اور نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا ایضاح اور اذا علم تقریظ جانبین کی اصلاح دونوں امر حاصل ہوگئے اور اسی سے سب سوالوں کا جواب بھی نکل آیا واللہ اعلم ۹ رمضان ۱۳۳۱ھ

چوہترویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتقاض وضو برطوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفافہ آیا جس میں سے ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اسکے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

سوال بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں۔

الجواب - فی الدر المختار رطوبة الفرج طاهرة خلافا لهما وفی رد المحتار تحت قوله رطوبة الفرج طاهرة ما نصه ولذا نقل فی التاتارخانية ان رطوبة الولد عند الولادة طاهرة وكذا السخلة اذا خرجت من امها وكذا البيضة فلا يتنجس بها الثوب ولا الماء اذا وقعت فيه لكن يكره التوضی به للاختلاف وكذا الانفحة هو المختار الخ صفحہ ۱ ج ۲ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

سوال - ما قولكم دام فضلكم فی رطوبة الفرج الداخل هل طاهرة ام لا وعلى الاول لو خرجت من الداخل هل ينتقض بها الوضوء ام لا۔

الجواب - رطوبة الفرج الداخل طاهرة عند الامام لكن ينتقض بها الوضوء لو خرجت منه فی الوقاية وينقضه ای الوضوء ما خرج من السبيلين او من غيره ان كان نجسا فی شرح الوقاية قوله ان كان نجسا متعلق بقوله او من غيره وفی عمدة الرعاية لا بقوله ما خرج من السبيلين اذ الخارج من السبيلين ناقض من غير تقييد وفی البحر الرائق شرح كنز الدقائق تحت قوله لا خروج دودة من جرح بعد كلام ان الدودة حيوان وهو طاهر فی الاصل والشیء الطاهر اذا خرج من

سے مضمون چھیاسٹھویں اور چھتیسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

السبيلين ينقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق وفی منية المصلی وشرحه الكبيری اذ كانت ای المرأة احتشت ای الكرسف فی الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض وضوءها سواء نفذ البلل الى خارج الحشو او لم ينفذ للتيقن بالخروج من الفرج الداخل وهو المعتبر فی الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلة القلفة فكما ينتقض بما يخرج من قصبة الذكر الى القلفة كذلك بما يخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وان لم يخرج من الخارج واما اذا احتشت فی الفرج الداخل فان نفذ البلل الى خارجه ای الحشو انتقض الوضوء والا ای وان لم ينفذ الى الخارج فلا ينتقض كما فی حشو الاحليل الخ ومن ههنا وضح الجواب والله تعالى اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب نے میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کا فتویٰ عدم انتقاض رطوبة الفرج بر تقدیر طہارت رطوبۃ مذکورہ بالکل صحیح ہے اور مولوی محمد امین صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج ضروری ہے یونہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ریح قبل مفضاۃ کے غیر ناقض ہونیکے متعلق شرح منیہ میں الظاہر الذی عول علیہ قاضی خان وغیرہ ان الخلاف انما هو فی الخارجة من قبل المفضاة ولا خلاف فی عدم النقض فی غيرها لانها غير منبعثة عن محل النجاسة كذا فی الهداية وهو يشير الى ان الريح نفسها ليست بنجسة لمرورها على محل النجاسة اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا بالغیر ہو کالریح المستتبع للنجاسة وعلل صاحب مراقی الفلاح عدم الانتقاض بریح القبل بقوله لانه اختلاج لا ريح وان كان ريحا فلا نجاسة فيه وريح الدبر ناقضة لمرورها بالنجاسة كذا فی السعايہ میں ہے وعلل فی البدائع كون الدودة ناقضة بالنجاسة لتولدها من النجاسة وذكر الاسبيجابی ان فيه طريقتين - احدهما ما ذكرنا وثانيتهما ان الناقض ما عليها واختاره الزيلعی كذا فی السعاية یہ روایات نص ہیں اشتراط نجاست پر - نیز سعایہ میں ہے ان كانت خارجة (ای الدودة) من قبل المرأة ففيه اختلاف المشائخ فالذين قالوا بنقض الريح الخارجة من

القبل قالوا بنقضها ومن لم يقل به لم يقل به والخارجة من الذكر ناقضة كذا فی الذخیرۃ و
الخلاصة وفی التتارخانیة الدودة اذا خرجت من قبل المرأة فعلی الاقاویل التی ذکرنا اھ
اس سے بھی ضرورت اشتراطہا ثابت ہوا اور شرح منیہ میں ہے وكذا الدودة والحصاة اذا خرج من احد
الموضعین ای الدبر والقبل فعلیہ الوضوء لاستتباع الرطوبة وھی حدث فی السبیلین وان قلت
بخلاف الریح اس سے بھی اشتراطہا ثابت ہوا لانہ قال لاستتباع الرطوبة اذ لو کان الخروج مطلقاً ناقضا
لم یحتج الی التعلیل المذکور وغنایہ میں ہے ان قلت الکلیة ای ما خرج من السبیلین ناقض منتقضة
بالریح الخارجة من الذکر والقبل فان الوضوء لا ینتقض بہ فی اصح الروایتین اجیب بانہ مخصوص
من العموم لان الریح لا تنبعث من الذکر وانما ھو اختلاج والقبل محل الوطی ولیس فیہ نجاسة
یتنجس الریح بالمرور علیھا وھو فی نفسہ طاہر عند المصنف انتھی۔ ان تمام تصریحات سے ثابت ہے
کہ سبیلین میں بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو بہ تقدیر رطوبت فرج کے طاہر
ہونیکے انتقاض وضو کوئی معنی نہیں رکھتا۔ رہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے منیہ سے پیش کی ہے سو اس کی
نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ مبنی ہے قول نجاست رطوبت پر کما یدل علیہ دلیلہ المذکور بقولہ لاستتباع
رطوبة پس اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور بحر الرائق کی جو عبارت ہے الشیء الطاہر اذا خرج من السبیلین
نقض الوضوء کالریح اس عبارۃ میں طاہر سے مراد طاہر لذاتہ نجس لغیرہ ہے نہ کہ طاہر مطلقاً۔ چنانچہ عبارات
مذکورہ سے ظاہر ہے نیز در مختار میں ہے وخروج غیر نجس مثل ریح اور شامی نے اسکے تحت میں لکھا ہے فانھا
تنقض لانھا منبعثة عن محل النجاسة لا لان عینھا نجسة لان الصحیح ان عینھا طاہرة
یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں۔

رہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کالبول والغائط مراد ہے اور چونکہ
اس صورت میں ریح خارج ہوتی تھی اسواسطے شارح نے کہا کہ ان کان نجسا او من غیرہ سے متعلق ہے تاکہ
ریح داخل ہو جاوے جو کہ طاہر لذاتہ اور نجس لغیرہ ہوتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے والرطوبة النجس بفتح الجیم
وھو عین النجاسة نیز شارح نے لا دودة خرجت من جرح کی شرح میں لکھا ہے لانھا طاهرة وما علیھا [1]
من النجاسة قلیلة [2] واما الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القلیل معتاد فصل اس سے معلوم

[1] فلا تنتقض بنفسہا ۱۲ منہ۔ [2] فلا تنتقض بغیرہا فثبت عدم النقض مطلقاً ۱۲ منہ۔

ہوتا ہے کہ خروج طاہر من السبیلین ناقض نہیں ہے ورنہ انکو چاہیے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے
بجائے لان خروجھا ناقض مطلقاً کہتے کما لا یخفی علی من لہ ذوق سلیم ومعرفة باسالیب
الکلام پس اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طاہر بھی ناقض ہے بلکہ اسکے خلاف ہے وفی عمدة الرعایة صحح
صاحب الھدایة والمنیة والمحیط وغیرھم عدم نقضھا ای الریح الخارجة من القبل قائلین
انھا اختلاج لا ریح وان کانت ریحا فلا نجاسة۔ اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے
اور مولوی عبد الحی صاحب نے جو عمدة الرعایہ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین
فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید اس کا مطلب یہ ہے کہ من غیر تقیید بھذا
القید ای کونہ عین النجاسة اور مطلق تقیید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انھوں نے
شارح کے قول متعلق بقولہ او من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا بقولہ ما خرج من السبیلین والا یلزم
ان لا یکون ریح الدبر ناقضة لانھا لیست بنجسة بنفسھا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک
مصنف کا قول ان کان نجسا نجس بعینہ ونجس بغیرہ دونوں کو شامل ہوتا باوجودیکہ وہ تصریح شارح کے خلاف ہے
کیونکہ انہوں نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلاتے ہیں تو اس سے بہ تقدیر اسکے ما
خرج من السبیلین کے متعلق ہونیکے ریح دبر کا غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر لغیرہ
نجس ہے وحینئذ لبطل قولہ والا یلزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضة وایضا لبطل تعلیلہ بقولہ
لانھا لیست بنجسة بنفسھا لان عدم کونہ نجسة بنفسھا لا یستلزم عدم نقضھا لجواز نقضھا
بالنجاسة المکتسبة العرضیة اور اگر بالفرض شارح وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج
من السبیلین مطلقاً ناقض ہے تو یہ دیگر فقہا پر حجت نہیں ہو جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض علینا
فثبت المدعی باحسن وجہ وللہ الحمد۔ تم الجواب الثالث اب ناظرین علماء اسکی تنقید کر لیں۔

پچھترویں حکمة مزید تحقیق ابراہیم در نسب فاروقیان

حضرت سلامت، سلام مسنون، ایک روز زبدة المقامات مطالعہ کر رہا تھا اسکے صفحہ ۸۰ پر حضرت مجدد
الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وھو ھذا۔
حضرت مجدد ابن شیخ عبد الاحد ابن شیخ زین العابدین ابن شیخ عبد الحی ابن شیخ محمد ابن شیخ حبیب اللہ

ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین، ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبد اللہ ابن شعیب۔
ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبد اللہ ابو اعظ الاصغر
ابن عبد اللہ ابو اعظ الاکبر ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ
تعالیٰ عنہم۔ اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی یہی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ جو اکمال الشیم
کے آخر کو دیکھا اور ملایا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں تھوڑا اختلاف ہے، وھو ھذا فرخ شاہ کابلی
ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبد اللہ بن شاہ
واعظ الاصغر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابو الفتح ابن شاہ محمد اسحٰق (ابن سلطان محمود) ......
...... ابن السلطان ابراہیم بن ادہم۔ ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپکے
اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم
ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ تمام ارباب سیر و تذکرہ
مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں۔

پھر زبدۃ المقامات میں بھی ہیں لکھا ہے کہ شیخ فرید الدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فریدؒ
بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہیں۔ غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہو تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر
کلام ہو سکتا ہے۔ ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کی گنجائش ہے، مگر اکثر مورخین
انکو غلط ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا
نسب نامہ مذکور ہے اس میں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو یہ صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ
نہیں ہیں اور درحقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سوا اس کے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس
بات کی ہے کہ حضور ان ہر سہ نسب ناموں پر غور فرما کر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں اس وقت
تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنا پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں۔ امید ہے
کہ جواب سے محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے اور نیز بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے مجھکو معلوم ہوتا ہے کہ
تحفظ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا ہے جو حضرات ایک خاص بحث ہے۔ ۱۰ رمضان ۱۳۵۱ھ

جواب مکرم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکے خط سے بڑی الجھن رفع ہوئی۔ جزاکم اللہ تعالیٰ علیٰ
ھذہ الافادہ۔ اب آپ کی تائید سے کہ بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جسکو میں نے ایک زمانہ میں

جمع کیا تھا، مگر اس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکرر دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنمیں فرخ شاہ مذکور ہیں
ان میں تو ابراہیم کو ابن ادہم نہیں لکھا اور جنمیں ابراہیم کو ابن ادہم لکھا ہے انمیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں چنانچہ مشفقی شاہ
محمد علیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبد اللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابو فتح ابن اسحٰق ابن ابراہیم ابن سالم ابن عبد اللہ بن عمرؓ
اور مولوی ابوبکر صاحب جونپوری کو نسب نامہ میں اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بفرخ شاہ کابلی بن نصیر الدین
بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبد اللہ بن عبد اللہ واعظ اصغر بن عبد اللہ واعظ اکبر بن ابو الفتح بن اسحٰق بن ابراہیم بن ناصر بن عبد اللہ
بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفیٰ صاحب نے مچھلی شہر اور بعد دہلی کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابو الحسن ملقب بشاہ
عبد الملک، پیران کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاہ ابو الحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبد اللہ بلخی بن حمید الدین بلخی بن سراج الدین بلخی بن
ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اس اخیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں، اس سے فرخ شاہ کا فاروقی دغیرہ ہی ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور یکے
مدعا کا اثبات کیلئے یہ کافی ہے، اور تھانہ بھون کے نسب نامہ میں جو فرخ شاہ سے ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔

فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن مسعود بن عبد اللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابو الفتح بن اسحاق
بن ابراہیم۔ یہ تو مجدد صاحب و شاہ محمد علیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب ناموں سے قریب قریب موافق ہوا اور جیسے
تھوڑا تھوڑا تفاوت اسماء کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سب میں ہے جو کہ اصل مقصود میں مضر نہیں، باقی آگے جو
ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہے ابن ادہم بن سلیمان بن ناصر الدین حضرت عبد اللہ بن عمرؓ
سو اسمیں ناصر نام تو مجدد صاحب و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گو ابراہیم سے
پہلے ہے مگر وہ تبدل ہے اپنی تقدیم و تاخیر مستبعد نہیں صرف ادہم کا نام زائد ہے سو اکثر اسماء کا اشتراک قرینہ اسکا
کہ ابراہیم تو وہی ہیں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ غلط ہوا ہے سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد علیم
کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہے۔ کتابت غیر مستبعد ہے کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔
رہا مچھلی شہر کے نسب نامہ میں ابراہیم سے اوپر منصور نام ہونا اور ابراہیم سے نیچے ناموں کے ساتھ بلخی ہونا اور یہ سب
امتیاز کا علامہ ہے کہ منقول نہ ہونا یعنی ظاہر ہے کہ انکا ابن ادہم ہونا چنانچہ تہذیب میں ابراہیم ادہم کو ابن منصور لکھا ہے۔

باقی اس کی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف ممکن ہے کہ ان کی اجتہادات میں کوئی فارق ہو ان سے یا بعض نے کہا بھی ہو۔ واللہ اعلم

اعلان۔ اسکے قبل جو کچھ اس تحقیق کے خلاف میری تحریر ہو اس سے رجوع کرتا ہوں جیسا کہ ایک بار مختصراً اس کے قبل بھی ترجیح سماع بابت نصف آخر ۱۳۳۳ھ میں ایک دلیل کی بنا پر اسی طرح رجوع کر چکا ہوں بلکہ اس رجوع کو مؤکد کرتا ہوں، نصف رمضان ۱۳۳۳ھ۔

چھیترویں حکمت تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مضمون خط سید جعفر علی صاحب سہارنپوری مشتمل بر تحقیق سماع

از حضرت مرشدی رحمۃ اللہ علیہ بروایت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرتا۔ موسم گرما میں ایک روز بندہ کے دل میں یہ خیال آیا کہ سماع میں ایک قسم کا سرور ہوتا ہے اور یکسوئی قلب کی بنا ہوتی ہے پھر حرام کیوں ہو۔ بندہ دوپہر کو دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت فیض درجت میں حاضر ہوا۔ جب اُن کی مسجد چھتے والی میں پہونچا تو حاجی صاحب مکان پر تشریف لے گئے تھے اور دوسرے حجرے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے چھوٹے لڑکے کو حدیث پڑھا رہے تھے انہوں نے مجھکو دیکھتے ہی اپنے لڑکے کو باہر روانہ کر دیا۔ اور مجھے فرمایا کیا سوال ہے۔ میں نے سماع کے حرام ہونے کی وجہ دریافت کی انہوں نے فرمایا یہ سوال میں نے اپنے حاجی صاحب رحمۃ اللہ سے کیا تھا اور یہی وقت تھا انھوں نے مجھکو ایک فقرہ فرمایا میری تسلی ہو گئی تھی وہی فقرہ میں تمکو سناتا ہوں۔ میں نے عرض کیا بہت خوب۔ فرمایا کہ حاجی صاحب نے فرمایا کہ **مبتدی را نقصان است و منتہی را حاجت نیست** بس میری تسلی ہو گئی تھی میں اسی وقت اُن سے رخصت ہو کر واپس سہارنپور آیا اور جب سے میری تسلی ہو گئی۔ والسلام جعفر علی عفی عنہ سہارنپور (ماہ رجب ۱۳۳۲ھ)

نوٹ۔ مفید سمجھکر نقل کیا گیا۔

ستترویں حکمت طلب دلیل بر سنت مؤکدہ بودن ختم قرآن در تراویح

سوال۔ کل ایک صاحب نے مرادآباد میں یہ روایت بیان کی کہ حضور والا نے ایک مجلس میں جس میں مولانا ..... صاحب اور مولوی ..... صاحب بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آثار صحابہ و تابعین و تبع تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے تراویح میں ختم قرآن

شریف کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوا اور اس رمضان میں میں نے تراویح میں قرآن شریف تمام نہیں پڑھوایا اسکے بعد انہی راوی صاحب کا بیان ہے کہ ..... صاحب کی خدمت میں یہ روایت بیان کی گئی اس پر ان صاحب نے فرمایا کہ اس صورت میں فتنہ عظیم کا اندیشہ ہے۔ لوگ کہیں گے کہ ان لوگوں کو ابھی مسائل کی بھی تحقیق نہیں ہوئی کیا معلوم ہے کہ اس نماز کے متعلق جدید تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ ہے کہ مرادآباد سے یہ روایت سیوہارہ پہونچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کئے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہیں اس وجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا۔ میں اس وقت اسی مسئلہ کی تحقیق میں کتابیں دیکھ رہا تھا خوش قسمتی سے یہی مضمون حجۃ الاسلام سند المحدثین مولانا شاہ محمد عبد العزیز صاحب قدس سرہ کے فتاویٰ میں نظر سے گزرا۔ فالحمد للہ تعالیٰ علی ذلک۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین میں موجود ہیں۔ اب اگر حضور کی جانب غلطی کی نسبت کیجائیگی تو آپ سے پہلے حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی طرف نسبت ہو گی نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں۔ و نیز ختم قرآن در نماز سنت میگویند این از کجا معلوم شد آمدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبرئیل علیہ السلام مدارست قرآن می کرد و در رمضان اخیر دو بار کرد و از سنت ختم در رمضان ثابت میشود لیکن آنرا در نماز آوردن (الصلوٰۃ الزاہرہ صفحہ ۱۰۱ مجموعہ فتاویٰ عزیزی مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی)

امید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائیں گے۔

الجواب۔ مجھکو اس مسئلہ میں دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت مؤکدہ ہونا اصل مذہب ہے یا صرف مشائخ کا قول ہے۔ مراجعت کتب فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف میں مختلف فیہ ہے اکثر کا قول تو تاکد ہی ہے بعض کا قول عدم تاکد بھی ہے اور منشاء اختلاف کا یہ سمجھ میں آیا کہ حسن نے امام صاحب سے اسکی سنیت نقل کی ہے مگر غیر تصریح بتاکد او عدمہ اکثر شراح نے اسکو سنت مؤکدہ سے مفسر کیا ہے اور بعض نے تاکد کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت پر محمول کیا ولو مستحبا۔ اسی واسطے بعض متون میں اسکی سنت کو لیا ہے اور بعض میں مثل قدوری کے نہیں لیا پھر قائلین بالتاکد میں بھی متاخرین نے عذر کی حالت میں تاکد کو ساقط کر دیا ومنہ کسل القوم او نحوہ۔ خانقاہ میں گاہ گاہ ختم نہ ہونا اسی قول عدم تاکد پر مبنی ہے خواہ یہ عدم تاکد اصل ہی ہو خواہ کسی عذر سے ہو۔ اور دوسرا تردد یہ تھا اور ہے کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہے سو اسی کو میں متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہوں جس سے مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اسپر طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہے تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم نہو اسکا طلب نکرنا چاہئے تو اہل انصاف خود ہی غور کریں کہ آیا دین میں طلب علم مقصود ہے یا بقاء علی الجہل مرغوب ہے

اٹھترویں حکمۃ تحقیق متعلق قبہ روضہ نبویہ مع دفع شبہ قبور شیخین

سوال: آج اخبار الجمعیۃ میں ایک مضمون سید سلیمان صاحب ندوی کا میری نظر سے گذرا جسمیں سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ نجدیوں کے دست تظلم سے بعض مزارات و موالد کی تخریب جو بعض اخباروں میں شائع کیگئی ہے اول تو وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہونچی دوسرے مزارات و موالد کو صحابی نہیں بلکہ خلفاء بنی امیہ و عباسیہ کے تعمیر کردہ ہیں اور ان کو منہدم کرنیمیں کوئی مضائقہ نہیں تیسرے ان مقامات پر جو بدعاتی رسوم جاری ہیں جنکا انسداد ضروری ہے چوتھے ان قبول میں مساجد کے ساتھ مماثلت پائی جاتی ہے اگر یہ توضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ شریفہ اس حد میں نہیں آتا اور اگر آتا ہے تو کیا انکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے جواب باصواب سے مطلع فرمایا جاوے۔

الجواب: سید القبور یعنی قبر سید اہل القبور صلی اللہ علیہ وسلم ما اختلف القبول والدبور کا قیاس دوسری قبور پر قیاس مع الفارق ہے۔ حدیثوں میں منصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی میں ہوا ہے اور موضع وفات ایک بیت تھا جو جدران و سقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف بے جدران و سقف کی مبنی ہونیکی اجازت ہے اور بناء علی القبر سے جو نہی آئی ہے وہ وہ ہے جہاں بناء للقبر ہو اور یہاں ایسا نہیں اب رہا اسکا بقاء یا ابقاء سو چونکہ بعد دفن کے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کے بقاء پر نکیر نہیں فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقاء کی ضرورت شدیدہ سے صرف سقف میں ایک رخنہ کھولا گیا تھا جس سے اس بناء کے بقاء کا مشروع ہونا بھی معلوم ہوگیا اور ظاہر ہے کہ بقاء مادی اشیاء کا اہتمام ابقاء کو عادۃً مستلزم ہے اسلئے اہتمام ابقاء کی مطلوبیت بھی ثابت ہوگئی اور چونکہ عمارت کا استحکام ادخل فی الابقاء ہے اسلئے اسکی مقصودیت بھی ثابت ہوگئی خصوص جب اس میں اور مصالح شرعیہ بھی ہوں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو اعداء دین سے محفوظ رکھنا کہ ان کا تسلط (نعوذ باللہ منہ) یقیناً منافی احترام ہے اور جسد مبارک کا احترام کا مقصود ہونا اجلی بدیہیات سے ہے اور اسی حکمت پر علماء امت نے آپکی شہادت حقیقیہ کے انتفاء کو مبنی فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر مطہر کو عشاق کی نظر سے مستور رکھنا کہ اس کا نظر آنا غلبہ عشق میں محتمل تھا افضاء الی التجاوز عن الحدود الشرعیہ کو جیسا مرض وفات میں کسی وقت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھکر قریب تھا کہ نماز کا انتظام ہی درہم برہم ہو جاوے جسکا نقشہ حضرت شیخ دہلوی رح نے اس شعر میں کھینچا ہے ؎

درنماز خم ابروئے تو چوں یاد آمد — حالتے رفت کہ محراب بہ فریاد آمد

اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظ للمصالح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون ابقاء بناء کے خاص اہتمام و استحکام کے محفوظ رہ نہیں سکتے اسلئے مقدمہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہوگیا۔ نیز قبر منور ایسے موقع پر ہے کہ اسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہے بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بناء میں حیلولۃ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہوگیا کہ ایک مثلی کی طرح قبلا ایک مثل قبر کا حکم بھی کیا جاوےگا واللہ اعلم

لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد مثنوی معنوی لیکر دعا کی کہ اگر یہ حق لکھا گیا ہو تو مثنوی میں سے حق ہونیکی تائید میں کوئی مضمون نکل آوے اور بسم اللہ کرکے کھولا تو یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے ؎

این نکردی تو کہ من کردم یقیں — اے صفاتت در صفات ما دفیں
تو دریں مستعملی نے عاملی — زانکہ محمول منی نے حاملی
ما رمیت اذ رمیت گشتۂ — خویشتن در موج چوں کف ہشتۂ
لاشدی پہلوئے الا خانہ گیر — اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چہارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ: میں اس جواب کو علم پر مبنی سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفر ۱۳۴۴ھ

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے دوسرا سوال آیا جو مع جواب ذیل میں نقل ہے

سوال: اب رہ گیا یہ شبہ کہ اسمیں حضرات شیخین کی قبریں کیوں ہیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہے سوائے اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سورج یا تین چاند نکلے ہیں (اس وقت صحیح یاد نہیں کہ سورج ہے یا چاند) اور بوقت وفات کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اور یہ مبشرہ بالفعل ذکر نہ آ) شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرات شیخین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخین تبعاً وہاں دفن ہوئے ہیں اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد حضرات شیخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

عہ بصیغۃ اسم المفعول ۱۲ منہ

عہ ویکرہ الدفن فی البیوت لاختصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام قال الکمال لا یدفن صغیر ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل ینقل الی مقابر المسلمین مراقی الفلاح

جواب سب جواب ٹھیک ہیں اور قواعد کے موافق اسی کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے وھی ھذہ عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم ودخل المسجد وابوبکر وعمر احدھما عن یمینہ والاخر عن شمالہ وھو اخذ بایدیھما فقال ھکذا نبعث یوم القیامۃ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث غریب۔ وعن ابن عباس قال انی لواقف فی قوم فدعوا اللہ لعمر وقد وضع علی سریرہ اذا رجل من خلفی قد وضع مرفقہ علی منکبی یقول یرحمک اللہ انی لارجو ان یجعلک اللہ مع صاحبیک لانی کثیرا ما کنت اسمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کنت وابوبکر وعمر وفعلت وابوبکر وعمر وانطلقت وابوبکر وعمر ودخلت وابوبکر وعمر وخرجت وابوبکر وعمر فالتفت فاذا علی بن ابی طالب متفق علیہ۔ باب مناقب ابی بکر وعمر وفی المشکوۃ باب نزول عیسی بن مریم عن عبداللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینزل عیسی بن مریم الی الارض فیتزوج ویولد لہ ویمکث خمسا واربعین سنۃ ثم یموت فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسی بن مریم فی قبر واحد بین ابی بکر وعمر رواہ ابن الجوزی فی کتاب الوفاء وروی الترمذی فی اخر باب من ابواب المناقب عن ابی مودود المدنی نا عثمان بن ضحاک عن محمد بن یوسف بن عبداللہ بن سلام عن ابیہ عن جدہ قال مکتوب فی التوراۃ صفۃ محمد وعیسی بن مریم یدفن معہ قال فقال ابو مودود وقد بقی فی البیت موضع قبر ھذا حدیث حسن غریب وفی خلاصۃ الوفاء للسمہودی اخر الفصل العاشر فی الحدیث المذکور ولفظ الطبرانی فی روایۃ یدفن عیسی بن مریم علیہ السلام مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر رض فیکون قبرہ رابعا فیہ عثمان بن الضحاک وثقہ ابن حبان وضعفہ ابوداؤد۔ روایت اولیٰ مثل صریح کے ہے کہ تینوں حضرات ایک جگہ مدفون ہونگے اور خارج کی خبر بلا کسی دلیل ذہن ہو اور یہ احتمال کہ بعد بعث کے مجتمع ہو جاویں لفظ ھکذا نبعث سے بعید ہے یہ تو حالت بعث کی کیفیت پر دال ہے۔ دوسری روایت میں اس معنی کا لطیف استنباط کیا گیا ہے جو موہم یا نص ہونے کے سبب حجت ہے تیسری روایت بھی مثل روایت اولی کے صریح ہے بلکہ اس سے بھی اصرح ہے لفظ قبر واحد میں اس مجاز کا احتمال اور زیادہ بعید ہے اور بلا ضرورت غیر مسموع۔ چوتھی پانچویں روایت کا مجموعہ مجتزئ ہے کہ حضرات شیخین کا بیت میں دفن ہونا تو راۃ میں بھی مذکور تو شرع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کے وقت میں ایسا ہوا اور کسی نے نکیر نہیں فرمایا تو اسکے اذن پر اجماع ہو گیا اب اس اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے لئے اجماع استدلال کیلئے حجت کافیہ ہے۔ ۱۴ ربیع الاول [illegible]

اُناسیؑ ویں حکمت عطاء ثواب بموصل ثواب نیز

سوال ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت خدشہ گذرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب بزرگوں کی روح کو بخشا جاوے تو بخشنے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے حضور اس خدشہ کو رفع فرما دیں تو فدوی کو اطمینان ہو جاویگا۔

الجواب فی شرح الصدور بتخریج الطبرانی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تصدق احدکم صدقۃ تطوعا فلیجعلہا عن ابویہ فیکون لہما اجرہا ولا ینتقص من اجرہ شیئا۔ یہ حدیث نص ہے اس میں کہ ثواب بخشنے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب رہتا ہے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بہا من غیر ان ینقص من اجورھم شیئا او کما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا اتنا فرق ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود میں کچھ مؤثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کے مدلول کو بلا تاویل متلقی بالقبول کیا ہے کما فی رد المحتار عن زکوۃ التاتارخانیۃ عن المحیط الافضل لمن یتصدق نفلا ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانہا تصل الیہم ولا ینقص من اجرہ شیء اھ اور ہمارا سمیر لعقر کے ذوق میں یہ ہے کہ معانی میں توسع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی المحل الاخر سے بھی محل اول سے زائل نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم وفیوض میں مشاہد ہے بخلاف اعیان کے کہ وہاں ایسا نہیں بلکہ ہبہ کرنے کے بعد شیء موہوب واہب کے پاس نہیں رہتی وذکر العارف الرومی فی المثنوی بعض آثار التوسع المعنوی۔ فقال ؎

در معانی قسمت واعداد نیست — در معانی تجزیہ وافراد نیست

فقط ۲۹ صفر [illegible]

اسیؑ ویں حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بایصال الی المتعدد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں مذکور ہے

سوال مسئلہ مذکورہ عریضہ سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص ..... معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا۔ امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضور والا کو معلوم ہو تو شرف اطلاع بخشیں۔ اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارین عطا فرماویں۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر متجزی ہو کر مساوی درجہ میں ان سب کو پہنچتا ہے جنکو ایصال ثواب کیا گیا ہے

نہیں ہو سکیگا جیسا کہ عمل کا مقتضا ہی یہ ہے کہ بلا تجزی پورا پورا اجر اس عمل کا ملیگا جیسا کہ اسکے فضل کا مقتضا ہے

الجواب - اسمیں پہلے بھی کلام ہوا ہے کما فی رد المحتار حیث وضعہ بانہ لو اھدی الی اربعۃ یحصل لکل منہم ربعہ وکذا لو اھدی الربع لواحد وابقی الباقی لنفسہ اھ ملخصا قلت لکن سئل ابن حجر المکی عما لو قرأ لاھل المقبرۃ الفاتحۃ ھل یقسم الثواب بینہم او یصل لکل منہم مثل ثواب ذلک کاملا فاجاب بانہ افتی جمع بالثانی وھو اللائق بسعۃ الفضل جلد ۱ صفحہ ۹۴۳ مگر کسی نے دلیل میں کوئی نص ذکر نہیں کی اور ظاہر ہے کہ مسئلہ قیاسی ہے نہیں - اسلئے بدون نص اسمیں کوئی حکم نہیں کیا جا سکتا البتہ سوال بالا کے جواب میں جو حدیث طبرانی کی مذکور ہے اسکو ظاہر الفاظ سے عدم تجزی پر دال کہا جا سکتا ہے کیونکہ اجرھا کا مرجع صدقہ ہے جسکے حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہے نہ کہ جزو الصدقہ قدر ولھما سے متبادر اور شائع اطلاق کیوقت کل واحد ہوتا ہے اور مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہے اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہے پس معنی یہ ہوئے کہ دونوں میں سے ہر ہر واحد کو پوری صدقہ کا اجر ملیگا - اور دوسرے احتمالات مخالف غیر ناشی عن دلیل ہیں اسلئے معتبر نہیں اور مسئلہ قطعیات میں سے ہے نہیں اسلئے بھی ایسے احتمالات مضر نہیں -

نیز سوال سابق کے جواب میں جیسے معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل الی محل موجب لنقص فی احد المحلین نہیں اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضائے ظاہری تشریک محل مع محل کا ہے نیز موجب نقص فی احد المحلین نہیں کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہیں واللہ اعلم ۱۹ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

اکیاسیؒ ویں حکمت توجیہ قول حنفیہ بجواز قرأت در فارسیہ

فائدہ - فی بعض الدلائل علی قول ابی حنیفۃ اولا بجواز القراءۃ بالفارسیۃ فی التلویح احتمالا ادخل قولہ تعالی فاقرأوا ما تیسر من القرآن دلیلا علی وجوب رعایۃ المعنی دون النظم لہ دلیل لاح لہ فی الحاشیۃ کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الآیۃ للتبعیض وبعض ما یقرأ من القرآن لو عار بعض ترکیبہ کالآیۃ مما ھو بعض من التام وبعض بسیط کالمعنی بعد النظم العربی فیکون کل منہما جائز القراءۃ من غیر تعیین لعموم البعض لہما وھذا انما یظہر اذا جعل القرآن عبارۃ عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کما فی التوضیح ومشایخنا قالوا ان القرآن ھو النظم والمعنی والظاہر ان مرادھم النظم الدال علی المعنی اھ قلت ویمکن ان یکون ذلک الدلیل قولہ تعالی

ولو جعلناہ قرآنا اعجمیا لقالوا لولا فصلت آیاتہ وتقریرہ ان اللہ تعالی جعل لو حکی العجمی قرآنا باعتبار المعنی ومن لوازم القرآن صحۃ الصلوۃ بقراءتہ لقولہ تعالی فاقرأوا ما تیسر من القرآن ولما احتمل ان یکون من شرائطہ ھذا اللزوم کونہ عربیا مخصوصا بالانزال فلا یستلزم الصحۃ الانزال القصدی والمعنی منزل لا قصدا بل تبعا للنظم لا یثبت المدعی جزما ولعل رجحان ھذا الاحتمال حمل الامام علی الرجوع عن ھذا القول - رحمۃ اللہ علیہ

بیاسیؒ ویں حکمت رسالہ احسن التفہیم بقولہ سیدنا ابراہیم در تحقیق توجیہ مولانا رومی

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۶ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۱۰ پر ختم ہوگیا ہے -

تراسیؒ ویں حکمت رسالہ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام

یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۹۸ سے شروع ہوکر صفحہ ۶۱۱ پر ختم ہوا ہے -

چوراسیؒ ویں حکمت رفع شبہ بر سبب بودن صیف و شتاء از تنفس دوزخ

سوال - صیف و شتاء کو جو حادیث میں جہنم کے دو سانس کا سبب فرمایا گیا ہے اسکی کیا توجیہ ہے جواب مع حوالہ...

الجواب - اس باب میں جو روایات وارد ہیں ان میں سب سے صریح الفاظ اس روایت کے ہیں - عن حمید بن ابراہیم عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قالت النار رب اکل بعضی بعضا فأذن لی اتنفس فأذن لہا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف فما وجدتم من برد او زمہریر فمن نفس جہنم وما وجدتم من حر او حرور فمن نفس جہنم رواہ مسلم فی باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر ما یعنی الجماعۃ وینالہ الحر فی طریقہ وفی شرحہ للنووی قال القاضی اختلف العلماء فی معناہ فقال بعضہم ھو علی ظاہرہ وقیل بل ھو علی وجہ التشبیہ والاستعارۃ والتقریب وتقدیرہ ان شدۃ الحر تشبہ نار جہنم فاحذروہ واجتنبوا حرورہ قال والاول اظہر قلت والصواب الاول لانہ ظاہر الحدیث ولا مانع من حملہ علی حقیقتہ اھ ملخصا - الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہوا حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نار سے مراد علی سبیل التغلیب عام ہوا سکے دونوں طبقہ حرارت و برودت اور اکل سے مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم و تزاحم اور نفس سے مراد ان دونوں اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت باہر دفع ہو جانے سے اس تزاحم میں قدرے سکون ہو جانا۔ وجہ ظہور یہ ہے کہ اگر خاص طبقہ حرارت کے دو سانس کو دو چیزوں کا سبب مراد لیا جاوے گا تو صیف و شتاء کو اول کا اور صیف کو ثانی کا مسبب مانا جاوے تو خود اسمیں تو چنداں استبعاد نہ ہوگا

لیکن اندرونی سانس کو رفع شکایت میں دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزاء کا تصادم بڑھ جاویگا حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع شکایت میں دخل مفہوم ہوتا ہے تو اسہل توجیہ حدیث کی جسمیں حرارت و برودت کے اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان اسباب طبعیہ میں جو خاصیت حر و برد کی ہے یہ مستفاد ہے جہنم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے نور شمس سے پس حرارت موسمی طبقہ حرارت جہنم کا اثر ہے تو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقہ زمہریر جہنم کا اثر ہے بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں یہ دوسرے اسباب معارضہ کی قوت وضعف سے ہے کیونکہ مفرد کا اثر اور ہوتا ہے اور مجموعہ کا اور ہو جاتا ہے اور امکنہ کا اختلاف آثار موسمیہ کی تقدم و تاخر کا اختلاف یہ اس اثر لطیف کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہے جیسے نور و صوت باوجود معیت وقت میں پیدا ہونے کے اسباب خارجیہ سے کہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر باب بفضلہ تعالیٰ اسپر کوئی اشکال باقی نہیں رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوب المادہ کو جی کو نہ لگے تو اسکے لئے بجائے تکذیب حدیث کو حمل علی المجاز ہی غنیمت ہے اور چونکہ شتا میں عادۃً بھی پر تعجیل ظہر کی اور تعجب بھی ہے اسلئے برد جہنم سے حفاظت خود حاصل ہو جاتی ہے تو تصریحاً اسپر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوئی پھر یہ کہ اسوقت برد شدید بھی نہیں ہوتا اور بعض اوقات شدت برد کے دن جیسے عشاء میں تاخیر ان میں چونکہ عام عادت ہے اسکے تدارک کے اہتمام کی البتہ اسکی ضرورت ہے اسلئے اسکا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم ۱۱ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ۔

پچاسی ویں حکمت ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کھائے یا نہیں اگر کھائے تو کون کتاب میں ہے اسکا حوالہ دیجئے۔

الجواب عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رض بقرۃ یوم النحر (صحیح مسلم کتاب الحج ص۴۲۴ ج۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رض واتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقر فقیل ھذا ما تصدق بہ علی بریرۃ فقال ھو لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ ص۳۴۵ ج۱)

حدیث اول سے ذبح بقرہ اور حدیث ثانی سے دسترخوان پر لحم بقرہ کا حاضر ہونا اور مانع عن الاکل کا جواب دینا جو کہ لازم عادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ

چھیاسی ویں حکمت شنیدن گراموفون

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ ذیل میں۔ گراموفون (یا فونوگراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جسکے اندر مختلف آوازیں مثلاً راگ سادہ۔ اور مع المزامیر غزلیں جائز و ناجائز حتیٰ کہ فحش و گندی نظمیں نیز بلکہ کلام مجید نعتیں، مؤذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئی سنائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہیں اس آلہ کا رواج عام شہروں سے متجاوز ہو کر قصبات و دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا امرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس بالکل مثل اصل کے ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محفوظہ ہے لہذا جائز ہے جو اصل حکم ہو تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ یہ صوت جس صوت کی حکایت ہے حکم میں اسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نساء و امارد یا فحش و معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہ تو اسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اسمیں تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اس سے تلہی مقصود ہے تو طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اسمیں اسلئے حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس میں بند کر دی جاوے وہ جائز ہے اور قرآن میں یہ حیثیت اول تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضرور ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مادۂ پر ظروف شربت کو ہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہاء نے حرام فرمایا ہے۔ ۷ جمادی الاخری ۱۳۳۶ھ

سوال۔ یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گنگوہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فونوگراف کا رواج آجکل گھر گھر ہو رہا ہے۔ اسکے متعلق مفصل فتویٰ کی ضرورت ہے انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کرا کر تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتویٰ امداد یہ دیکھا تو حوادث الفتاویٰ ص... میں اسکے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھکر اطمینان ہوا لیکن ایک خلجان باقی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکیہ صوت مثل دیگر آلات حاکیہ ٹیلیگراف و ٹیلیفون وغیرہ قرار دیکر اسکے سننے سنانے کو اصل محکی عنہ کے تابع فرمایا ہے۔ اسمیں یہ خلجان ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکیہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلہی و لعب بلکہ معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے عام طور پر

زبانوں پر اسکا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس سے حکایت صوت کا کام لیا جا سکے سو یہ تو کچھ نہ کچھ دوتارہ ستارہ وغیرہ میں بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو اور اسی وجہ سے ہندی مثل مشہور ہے تانت باجی راگ بوجھا، بالخصوص ہارمونیم باجہ میں تو تقریباً صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں احداث صوت جدید ہے اور وہاں بعینہ ہوائے متکیف کا سماع لیکن بہر حال ریکارڈ لگانا اور اسپر سکی سوئی رکھکر کسی خاص ہوائی متکیف کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ میں احداث صوت کہلا سکتا ہے۔ بالغرض عرف و عادت اور عام طور پر اسکی وضع و استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات تغنی کے ہے بلبلیوں کی طرح آلۂ حکایہ نہیں اسلئے اصوات مباحہ بھی اسکے ذریعہ سے مباح نہ ہونا چاہئے اور یہ خیال ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ عام آلات تغنی اور گراموفون میں سا وہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹوگراف میں کیونکہ عام طور پر مصور ایک حسب دلخواہ صورت کا احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹوگراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اسکے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے ذریعہ پائیدار بنا دیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹوگراف اور قدیم طرز کی مصوری کو برابر ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ عکس جسوقت تک عکس تھا جائز تھا اور جب بذریعہ فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلائیگا اسی طرح ایک جائز کلام جب تک اپنی اصلی صورت میں تھا وہ ایک کلام تھا کہ حسنہ حسن وقبیحہ قبیح لیکن جب اس آلہ کے ذریعہ اسکو قائم کر کے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک تغنی و تلہی ہے امید کہ جواب باصواب سے مطمئن فرمایا جاوے۔

الجواب - شبہ کے منشا کو قابل توجہ سمجھنے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کر کے مقام کی توضیح کرتا ہوں میں نے اپنی تقریر میں اباحت حکایت پر صرف اباحت محکی عنہ سے استدلال نہیں کیا بلکہ اسمیں ایک قید بھی ہے جو غایت شہرت کے سبب محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت سے نہی وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سے نہی وارد ہے۔ اسی طرح حکایت صوت بواسطہ آلات معازف مع انکے محکی عنہ ہے فافترق المقیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ اور پانی میں بھی ہے اور حکایت صوت گنبد کی صدا میں بھی ہے اور اس میں حرمت نہیں۔ اگر شبہ کیا جاوے کہ فونوگراف میں بھی حکایت صوت بذریعہ آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہی عنہ ہوئی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملاہی محرمہ وہ ہیں جہاں خود ان ملاہی کی صوت بخصوصہ مقصود ہو گو اسمیں کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جاوے جیسا ہارمونیم میں ایسا انضمام ہوجاتا ہے اور گراموفون میں خود اس آلہ کی صوت بخصوصہ مقصود نہیں بلکہ مقصود اصل صوت محکی عنہ ہے جسکا

اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کر کے اعادہ کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون میں جو صوت بند کر کے پیدا کیجاتی ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہو جاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جاوے بخلاف ہارمونیم وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور راز اسکا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت سے اس صوت میں حظ نہیں ہے بلکہ الحمد اصل کے ہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو حظ خاص میں دخل ہے جو سادہ استماع میں مفقود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صاف ثابت ہو گیا کہ آلۂ گراموفون ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہا مقصود ہوتی ہے اور درست ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کما لا یخفی رہا یہ شبہ کہ اسکو عرف میں باجا کہتے ہیں اول تو اطلاقات عرفیہ سے حقائق و احکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہو کے اسکو حرمت مطلقاً میں کوئی دخل نہیں۔ اگر یہ کہا جاوے کہ عقلاً وہ اطلاق عرفی کہ خود واضع کا قصد بھی اس سے تلہی ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں واضع کا قصد موثر نہیں بلکہ مستعمل کے قصد کا اعتبار ہے خود فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحر یا طبل غزاہ کا جسکو فقہا نے جائز کہا ہے واضع نے بقصد تلہی بنایا ہو مگر استعمال کر نیوالا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا بر نیت واضع ناجائز کہا جا سکتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر استعمال کر نیوالیکا قصد بھی تلہی کا ہو مگر خاص انہی ریکارڈوں کا استعمال کرے جنمیں اصوات مباح محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہ ہوگا۔ حالانکہ قصد تلہی کا ہے جواب یہ ہے کہ نیز تلہی حرام نہیں ہوتی حدیث میں لہو میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثنا میں اتصال ہے الا بدلیل ولا دلیل ہنا، اس سے معلوم ہوا کہ جس تلہی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذکورۃ وہ محمود و مطلوب ہے اور جسمیں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح وہ عبث اور خلاف اولیٰ ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم کے مبلغین کا وعظ سننا ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبث اور خلاف اولیٰ ہے۔ اخیر میں ایک ضروری تنبیہ کلی بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل مذکور خلو عن العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت مفضی ہو جاوے ابتلاء فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قبیح لغیرہ میں داخل ہو کر واجب المنع ہو جاویگا۔ ایک دوسری تنبیہ جزئی بھی جناب الٰہ کریم جسکو حضرت نے ۲۹ جمادی الاخری ۱۳۴۶ھ کو فتوے میں ذکر کیا ہے وہ یہ قرآن (بقصد تلہی) سننا اسمیں اسلئے حرام ہے کہ طاعت کو آلۂ تلہی بنانا حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی شبہ تو اہل تلہی کیساتھ ہے لہٰذا اجازت نہ ہوگی جیسے بعض ظروف خمر کی ہیئت ظروف خمر کی ہے کہ خمر نہ رکھنے کے باوجود منع فرمایا گیا۔ ۱۰ شعبان

تتمۂ بالا سوال۔ گراموفون کے متعلق حضرت والا کی مفصل تحریر دیکھکر اصل مسئلہ میں تو قریباً شفا ہوگئی اور یہ سمجھ میں آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن تھوڑا خلجان اس فرق میں باقی رہگیا ہے جو حضرت نے جملہ معازف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے کما فی سائر المعازف بلکہ اسکی صوت میں ایک قسم کی گونج پیدا ہوکر نسبت سادہ استماع ایک حظ کا اضافہ ہوجاتا ہے چنانچہ بہت سے وہ آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیجاتی تو وہ اسپر کان نہ لگاتا۔ وہ اس آلہ میں بند ہونیکے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ طبل و زنگ وغیرہ میں اصل مُحکی عنہ پر قدرت ہونیکی صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں حظ صوت کیساتھ دوسرے حظوظ نفس بھی جمع ہو جاتے ہیں طبل و زنگ وغیرہ کے بجانیکے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ ورسولہ اعلم) کہ اگر ایک طرف اصل وعظ ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی وعظ کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہے مثل سائر الملاہی والمعازف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی تشبہ باہل التلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی) اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ وعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلہی اور تشبہ باہل التلہی منع کرنیکے قابل ہیں اگرچہ تلہی بالقرآن کی حد تک نہ پہنچیں اسلئے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبہ مانع جواز نہیں۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع سے مطلقاً منع کیا جاوے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتلاء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و تدقیقات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اوّل تو خود اس آلہ کو بعض مزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاوے اور فی نفسہ اسمیں حکایت صوت کو مباح قرار دیا جاوے تب بھی خارجی عوارض مثل تشبہ و ابتلاء فی المحرم اسکی ممانعت کے مقتضی ہیں۔ تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث اور خلاف اولی ہونا مسلم ہی ہے اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصد تلہی یا تشبہ باہل التلہی اسکے لئے مانع ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کئے گئے ہیں ورنہ جرأت نہ ہوتی۔

؎ کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ۔ والسلام۔

الجواب۔ بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہیں ہوسکتا مگر اسکے عموم کا دعوی بھی مسلم نہیں بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی حظ بھی نہ ہو تب بھی محض گونج کے سبب اسی کی طرف التفات نہ کریں اور اگر طبل وغیرہ میں بعض کے قصد تلہی سے حکم کی تعمیم مشکل ہے اور اس قصد کی اکثریت و اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے لہذا اطلاق منع و تفصیل فی المنع مفتی کی رائے پر ہے اسکے علاوہ ایک امارت قریب قریب کے اعتبار سے عام وجود یہ کہ اس آلہ کے مختلف پشتیوں میں مختلف اصوات بند ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کسیکو کوئی اور یہ تفاوت اصل ہی کے تابع ہے ورنہ ملاہی کی نغمات والحان سب متقارب ہوتے ہیں اور یہ سب حکم فی نفسہ میں کلام ہے باقی افضاء الی المحرم یا تشبہ باہل التلہی کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن ایسے مفاسد عارضہ اور ضرورت میں اگر تعارض ہو مفاسد کے انسداد کیساتھ تحصیل ضرورت کا انتظام کرلینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو بھی دیکھا جاوے مثلاً اگر کسی آلہ میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے بند کرلیا ہوتا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت میں اسکی نقل حاصل کرکے پھر کتابت میں ضبط کرکے اسکو تقریراً یا طباعۃً شائع کردیتا تو اس خاص مستمع فی الخلوۃ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہے بخلاف فنا الغراف الضرحیۃ فیہ فمحلنا ان نتسع فی الکلام ونقول ان قبح الملاھی لو کان لعینہا لما ارتفع عن طبل الحج والغزو وجرس الساعۃ ایضاً فی المساجد فاذن ھو لغیرھا فلینظر ان ھذا الغیر ما ھو وھل ھو متحقق فی ھذہ الآلۃ اذا لم تکن حاکیۃ عن الصوت الغیر المشروع وھذا ما اذکرہ فیما کتبت من قبل حذرا عن غلط بعض العامۃ فالآن ذکرتہ بلسان الخاصیۃ لینظروا فیہ ویتأید کون ھذا القبح لغیرہ بما فی الدر المختار قبیل فصل اللبس من کتاب الحظر والاباحۃ ونصہ ومن ذلک (ای من الملاھی) ضرب النوبۃ للتفاخر فلو للتنبیہ فلا بأس بہ کما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذکیر ثلاث نفخات الصور لمناسبۃ بینہما فبعد العصر للاشارۃ الی نفخۃ الفزع وبعد العشاء الی نفخۃ الموت وبعد نصف اللیل الی نفخۃ البعث وتمامہ فیما علقتہ علی الملتقی وفی رد المحتار تحت قولہ بعد العصر الخ مانصہ اقول وھذا یفید ان آلۃ اللھو لیست محرمۃ لعینہا بل لقصد اللھو منہا اما من سامعہا او من المشتغل بہا وبہ تشعر الاضافۃ الا تری ان ضرب تلک الآلۃ بعینہا حل تارۃ وحرم اخری باختلاف النیۃ والامور بمقاصدھا وفیہ دلیل لساداتنا الصوفیۃ الذین یقصدون منہا امورا ھم اعلم بہا فلا یبادر المعترض بالانکار کیلا یحرم برکتہم فانہم السادۃ الاخیار الخ وفیہ

قوله وتمامه الا حيث يعد غزوه ما مر الى الملاعب للامام البزدوى وينبغى ان يكون بوق الحمام
يجوز كضرب النوبة وعن الحسن لا بأس بالدف فى العرس ليشتهر وفى السراجية هذا اذا لم يكن له
جلاجل ولم يضرب على هيئة التطرب اه اقول وينبغى ان يكون طبل السحر فى رمضان لايقاظ
النائمين للسحور كبوق الحمام تامل اه ثم لو منع منه سدا للذرائع كان احوط واصون لدين
العامة لكن مع هذا لا سبيل لاحد على احد للمواخذة على ترك الاحوط والى الله وتمام الظن
به والله اعلم۔ ٦ رمضان المبارك ١٣٣٦ھ۔

٨٧ ستاسی ویں حکمت حکم عمل مسمریزم

السوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و شرع متین دربارہ اس مسئلہ میں کہ مسمریزم کا سیکھنا اور اس پر عمل کرنا اور تفریح کرنا مسلمانوں کے واسطے کیسا ہے بموجب شرع شریف جائز ہے یا ناجائز ہے۔ اور ایک میز تین پاؤں کی بچھا کر روحوں کو بلا کر سوال وجواب کرتے ہیں اور روحوں سے دریافت کرکے بتلاتے ہیں کہ تمہارا کام ہوگا یا نہیں ہوگا اس پر یقین کرنا مسلمانوں کو کیسا ہے۔

الجواب۔ اوّل مسمریزم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے میں آسانی ہو جاوے گی حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ قوت نفسانیہ کے ذریعہ سے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قویٰ بدنیہ کے ذریعہ سے صادر کئے جاتے ہیں پس قوت نفسانیہ بھی مثل قویٰ بدنیہ کے ایک آلہ ہے صدور افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہا مباح ہیں ان کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہیں ان کا صادر کرنا بھی ناجائز ہے۔ مثلاً جس شخص پر اپنا قرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اس کو مجبور کر کے اپنا حق وصول کر لینا جائز ہے اور جس شخص پر جو حق واجب نہ ہو جیسے چندہ دینا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کر لینا اس کو مغلوب کر کے اپنا مقصود حاصل کر لینا حرام ہے وعلی ہذا القیاس سائر الافعال یہ تو اس کا حکم تھا فی نفسہ اور ایک حکم ہے باعتبار عوارض کے کہ اگر اس میں کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہو جاوے تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی اس میں ممانعت عارض ہو جاوے گی مثلاً اس کو ذریعہ کشف واقعات کا بنا لے ماضیہ ہوں یا حال یا استقبال جس پر کوئی دلیل شرعی نہیں مثلاً چوری کا دریافت کرنا یا کہ مردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حضور ارواح کا کرنا جیسا سوال میں مذکور ہو تو یہ سب محض کذب و زور و تلبیس و غرور ہے جنہیں خود اکثر عمل کرنیوالے تسلیم کرتے ہیں اور اسی جہل پر اس کی تصنیف اس فن میں مبنی ہے اور بعضے دوسروں کو دھوکہ دیتے ہیں مسمریزم سے ان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کہانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے اس لئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ٢٥ رجب ١٣٣٦ھ

عہ اس کی بحث [illegible] میں بھی دیکھ لی جاوے ١٢ منہ۔

٨٨ اٹھاسی ویں حکمت جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر

سوال۔ براہ عنایت مسئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرما کر مشکور فرماویں کیونکہ یہ مسئلہ عرصہ سے مجھے اور میرے احباب کو پریشان کئے ہوئے ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر دماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا ہمارا ایمان ہے کہ خدا تعالیٰ علیم کل اور عالم الغیب ہے خدا کا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعہ کا علم حاصل لہذا ہر کام کیلئے ایک طریق کا قبل از وقت مقرر ہو گیا پھر اگر زید نے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اس کی بھی خبر تھی اور اس نے بکر کو قتل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید بکر کو قتل کریگا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا ہی تھا ورنہ علم الٰہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر منضبط کرتے ہیں تو ہمیں انسان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فیٹلزم کو ماننے کا مترادف ہو جاتا ہے ایسی مذموم فیٹلزم کا نام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھہرا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں تمام افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ وار ہیں جیسا چاہیں کر گذریں اس حالت میں خدا کو ہمارے افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مان کر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اس کے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف جو کہ ابھی ہو کر مکمل ہو آئندہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسی ومشاہد ہے اور یقینی بدیہی وحسی کی مصادمت اگر دلیل یقینی کے ساتھ ہو تو بداہت وحس کی نفی نہ کریں گے بلکہ دلیل کو مخدوش کہیں گے گو تعیین اس خدشہ کی نہ کر سکیں مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاوے گا بلکہ حساب میں غلطی ہو جانے کا حکم

ذیل عبارت نقل فرمائی گئی ہے وھل یشترط کون الخطبۃ کلہا بالعربیۃ وجہان الصحیح اشتراطہ فان لم یکن فیہم من یحسن العربیۃ
خطب بغیرھا ویجب علیہم التعلم والا عصوا ولا جمعۃ لہم (منقول من شرح الاحیاء للسید المرتضی الزبیدی ج ۳)

الجواب۔ اس عبارت کے معنی اول عرض کرتا ہوں اس سے آپکے استدلال کا حال معلوم ہو جائیگا کہ صحیح یہی ہے کہ عربیت شرط
ہے لیکن اگر ان حاضرین جمعہ میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عربی پڑھ سکے تو فی الحال غیر عربیۃ میں پڑھ لے لیکن آئندہ کیلئے ان
لوگوں پر واجب (علی الکفایہ) ہوگا کہ عربی سیکھیں بلکہ عربی میں خطبہ ہو سکے ورنہ سب عاصی ہونگے اور ان کا جمعہ بھی صحیح نہ ہوگا
جیسا بعض فقہاء حنفیہ نے بعینہ اسی طرح تکبیر کے متعلق فتویٰ دیا ہے کہ جب سیکھنا چھوڑ دیگا نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر عربی نہ سمجھنا مراد ہو تو کیا
اس فتوے کو بھی مانا جاوے گا کہ عربی نہ سمجھنے والوں پر عربی کا سیکھنا واجب ہے ورنہ ان کا جمعہ نہ ہوگا۔ اگر یہ فتویٰ مانا
جاتا ہے تو اس سے آپ کے خلاف مدعا ثابت ہے۔ ۲۳ ربیع الثانی [illegible]ھ۔

سوال تتمہ بالا۔ رہا کلام مجید کے متعلق کہ اسکو ذکری کہا گیا ہے اور خطبہ کو ذکر۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ قرآن مجید کو بھی ذکر
کہا گیا ہے جیسا کہ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس۔ معلوم ہوا کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسی طرح اگر خطبہ کو ذکر
کہا گیا ہے تو اس کیلئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہر صورت ذکری اور ذکر میں انقطاع نہیں ہے بلکہ اجتماع ہے۔ ورثۃ الانبیاء جس طرح
قرآن کی تبیین علیہ ہے اسی طرح خطبہ کی بھی اور تبیین مفہوم لغت ہی میں ممکن ہے۔ ولا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا فرمایا گیا ہے کہ
مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہی ہو اسلئے فاسئلوا اھل الذکر ای عالم القرآن فرمایا ہو پس جب خطبہ بھی منصب
ہے ذکر اللہ ہے تو اسکو بھی تبیین للناس ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ خطیب ذکر (قرآن) ہی کو شائع کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہو

جواب۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہیں کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکری بھی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہیں ذکری نہیں
کہا گیا پس قرآن میں جب دونوں صفتیں ہیں تو ان دونوں کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ سمجھ کر کیوں نہیں پڑھا جاتا

تتمہ سوال بالا۔ جناب والا نے مکتوب گرامی میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکروہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض ہو کر وہ تحریمہ
بعید نہیں مگر حضور والا جب اس نیت سے اسکو مادری زبان میں پڑھا جاوے کہ اس طرح بہت سی مردہ سنتوں کا احیا کیا جاوے تو
پھر مکروہ کیوں ہوگا۔ بہت سے جہلا ایسے ہیں جو نماز روزہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں وہ صرف جمعہ میں آتے ہیں اگر خطبہ
ہی ان کی زبان میں سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی امید نہیں ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگوں کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے

الجواب۔ امور تعبدیہ میں مصالح سے تغیر نہیں ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا۔ اور پھر کیا خطبہ میں یہی ایک سنت ہے یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے۔ حضور نے کبھی
کتابی خطبہ نہیں دیا نہ صحابہ کرام نے دیا کیا اس سنت کا ترک دھڑلے سے ہو رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہیں ہوتا حالانکہ خطبہ میں

مخاطبین کی طرف سے اسکی ضرورت ہے کہ مخاطبین کو اس پیرایہ نصیحت سے لطف آتا مگر یہ کتاب پڑھ کر تو مگر گو نہ ہوگی ہرگز وہ قوم جاہل اللسان مخاطبین [illegible]
جو مقصود ہے اور جو کیفیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ بیت مسلم شریف کے الفاظ میں اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد
غضبہ حتی کانہ منذر جیش یقول صبحکم ومساکم وہ بھلا اس طریقہ سے کون خطیب بنا ہے سب اسکو ترک کئے ہیں مگر کوئی اسکو [illegible]

الجواب۔ یہ سنن مستحبہ ہیں غیر عربیہ مکروہ فلا یقاس احدہما علی الآخر۔ تاریخ بالا۔

اکیانوے ویں حکمت تنقید بر رسالہ مقام محمود کہ در آں مسئلہ شفاعت بر عبارت تقویۃ الایمان اعتراض کردہ شد

تمہید۔ ایک خط آیا ایک رسالہ کے ساتھ جس کا نام مقام محمود ہے ذیل کے پڑھنے سے معلوم ہوگا کہ تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض
ہے اور اعتراض معترض کا جواب ذیل میں دونوں منقول ہیں۔ **سوال۔** ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ بکپیکٹ ارسال خدمت ہے بعد ملاحظہ
جواب باصواب سے مشکور و ممنون فرماویں اگر جملہ کتاب کا جواب تحریر کرنے میں عدم فرصت مانع ہو تو براہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق جو
عبارت شرک کی بکثرت میں تحریر کی گئی ہے اسکا جواب مفصل تحریر فرماویں [illegible]

عبارت تقویۃ الایمان (بعد بیان شفاعت بالوجاہت و شفاعت بالمحبۃ) تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری ثابت ہو گئی
مگر وہ ہمیشہ کا چور نہیں اور چوری کو اس نے کچھ پیشہ نہیں ٹھیرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اس پر شرمندہ ہے اور رات دن ڈرتا ہے
اور بادشاہ کے آئین کو سر آنکھوں پر رکھ کر اپنے تئیں تقصیر وار سمجھتا ہے اور لائق سزا کے جانتا ہے اور بادشاہ سے بھاگ کر کسی امیر وزیر کی
پناہ نہیں ڈھونڈتا اور اسکے مقابلہ میں کسی کی حمایت نہیں جتاتا اور رات دن اسی کا منہ دیکھ رہا ہے کہ دیکھئے میرے حق میں کیا حکم فرماوے
سو اس کا یہ حال دیکھ کر دل میں بادشاہ کے ترس آتا ہے مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگذر نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اس آئین کی قدر
نہ گھٹ جاوے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پا کر اس تقصیروار کی شفاعت کرتا ہے اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑھانے کو ظاہر میں
اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہے سو اس امیر نے اس کی سفارش اسلئے نہیں کی کہ اس کا قرابتی ہے یا آشنا یا
اسکی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کیونکہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چوروں کا تھائی جو چور کا حمایتی بنکر اسکی
سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہیں یعنی یہ سفارش خود اس مالک کی پروانگی سے ہوتی ہے سو اللہ کی
جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس نبی ولی کی شفاعت کا قرآن و حدیث میں مذکور ہے اسکے معنی یہی ہیں سو ہر بندہ کو چاہئے
کہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اسی سے ڈرتا رہے اور اسی سے التجا کرتا رہے اور اسکے روبرو اپنے گناہ کا قائل رہے اور اسکو اپنا مالک بھی
سمجھے اور حمایتی بھی اور حمایتی کا خیال دل سے نکالے اللہ کے سوا کہیں اپنا ٹھکانا نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نہ کرے کیونکہ وہ بڑا
غفور رحیم ہے سب مشکلیں اپنے ہی فضل سے کھولدیگا اور سب گناہ اپنی ہی رحمت سے بخش دیگا اور جسکو چاہیگا اپنے حکم سے اسکا شفیع بنا دیگا غرضیکہ جیسی ہر
حاجت اسی کو سونپنا چاہئے اسی طرح شفاعت بھی اسی کے اختیار پر چھوڑ دینا چاہئے جسکو چاہے ہمارا شفیع کرے نہ یہ کہ کسی کی حمایت

چھیانوے ویں حکمۃ در کشف شبہ مرجیہ بودن حنفیہ از عبارت غنیہ

(ایک صاحب علم کا خط رسالہ [illegible]) کے جواب شبہ تسمیہ کے متعلق میں نے اس شبہ کا جواب میں یہ لکھا تھا کہ غنیہ مجھکو نہیں ملی ان صاحب نے غنیہ بھیجکر جواب کیلئے ذیل کی تحریر بھیجی

الجواب شبہ تسمیہ۔ فرقہ ضالہ مرجیہ حنفیہ سے مراد یہاں فرقہ مرجیہ سے ایسا گروہ ہے جو اپنے آپکو بطریق افتراء جناب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے منسوب کرتا تھا جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت سے بھی ظاہر ہے ورنہ جناب امام ابو حنیفہ صاحب کو تو جناب پیر صاحب اپنی اسی کتاب شریف غنیۃ الطالبین میں امام تسلیم فرماتے ہیں اور اُن کا اجتہاد عوام کی نفع رسانی کیلئے بیان فرماتے ہیں جیسا کہ صـ۱۱ پر غنیۃ الطالبین مطبع اسلامیہ لاہور فی باب الصلوۃ خطرہا عظیم وامرہا جسیم میں فرماتے ہیں۔

وقال الامام ابو حنیفۃ لایقتل الخ ظاہر ہے۔ ترجمہ۔ اور فرمایا امام ابو حنیفہ نے کہ وہ (یعنی تارک الصلوۃ) نہ قتل کیا جاوے گا اور نیز امام ابو حنیفہ کے مقلدین فقہاء پر اور انکے مختلف فیہ اجتہاد پر لیے یعنی امام احمد حنبل کے مذہب والوں اور امام شافعی کے مذہب والوں کو انکار کرنے سے منع فرماتے ہیں کہ انکار نہ کیا جاوے اور اپنے مذہب کو ان پر ترجیح نہیں دیتے گویا یہ بھی ایک [illegible] دکھا ہو فی الحقیقت جیسا کہ صـ۱۱۹ وصـ۱۲۰ پر فی باب الامر بالمعروف فصل والذی یامر به [illegible] ظاہر ہے عبارت اس کی یہ ہے واما اذا کان الشئ مما اختلف الفقہاء فیہ الخ ترجمہ۔ لیکن جب ہو وہ چیز (بیان امر وغیرہ) اُن چیزوں میں سے کہ [illegible] کیا ہے فقہاء نے اور گنجائش ہے اس میں اجتہاد کو جیسے پینا عامی کا نبیذ کو تقلید کر کے امام ابو حنیفہ کی اور نکاح کرنا عورت کا بغیر ولی کے جیسا کہ مشہور ہے انکے مذہب میں تو نہیں ہے کسی کو ان میں سے جو امام احمد اور امام شافعی کے مذہب پر ہے اسکا یعنی مذکورہ اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یا ایسا ہی اور مختلف فیہ مسائل کا انکار کرنا کیونکہ امام احمد نے فرمایا ہے مروزی کی روایت میں نہیں ہے جائز فقیہ کو یہ کہ اٹھائے لوگوں کو اپنے مذہب پر اور نہ سختی کرے اُن پر الخ۔ نیز اگلے بیان سے اسکی اور زیادہ تصدیق ہوتی ہے کہ مرجیہ حنفیہ کیساتھ ہونگے آپ تحریر فرماتے ہیں والمعاذیہ جس سے فرقہ مرجیہ ہے ایسا گروہ مراد ہے جو اپنے آپکو بطریق افتراء حضرت معاذ سے منسوب کرتا ہے اور ایک قسم مرجیہ کی جو جناب پیر صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ لا یضار بعد [illegible] یعنی [illegible] تحقیق ایک مکلف دئے گئے ہوں جب کہو لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور کرے بعد اس کے سب گناہ تو نہیں داخل ہوگا دوزخ میں ہرگز وہ یہ حضرت معاذ کی روایت کی ہوئی اسی حدیث کو استدلال بطریقہ غلط مرجیہ نے کیا ہے جو آپ نے اپنے انتقال کے وقت [illegible] کی بابت بیان فرمائی تھی جس سے وہ نسبت کرتے ہیں آپکی طرف (یعنی حضرت معاذ کی طرف) تاہم اور نہ حضرت معاذ اصحاب آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور آپکی اقتداء راست ہے بموجب حدیث شریف بایہم اقتدیتم اہتدیتم یعنی [illegible] اور آپ کے مقتدی اہل سنت والجماعت۔ تو یہ واضح ہوگیا کہ جناب پیر صاحب ان ہر دو اصحاب کی اقتداء کرنیوالوں کو (نعوذ باللہ) مرجیہ نہیں شمار فرماتے بلکہ مرجیہ کے ایسے گروہ کو بیان فرماتے ہیں جو بطریق افتراء اپنے آپکو ان حضرات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنا نام مرجیہ حنفیہ [illegible]

ستانوے ویں حکمۃ در تحقیق جزئیت تسمیہ عند العاصم

سوال۔ خاکسار نے امداد میں ایک عبارت بعنوان [illegible] جواب بسم اللہ کے بارہ میں دیکھی تھی جس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ مسلمین کے یہاں جزو ہر سورت نہیں اور شاطبی کا جو شعر ہے

وبسمل بین السورتین بسنۃ ٭ رجال نموہا درایۃ وتحملا

اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بسم اللہ مسلمین کے یہاں جزو ہر سورت ہے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاوری جس کو حاشیہ پر [illegible] شرح میں مجلد انکے شرح کنز المعانی بھی ہے۔ کنز المعانی کے صفحہ ۴۸ پر اسی شعر کی شرح ہے۔ فالمبسملون بعضہم عدہا آیۃ من کل سورۃ سوی براءۃ وہو غیر قالون وعلی ہا [illegible] کبعا آیۃ من الفاتحۃ فقط۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسائی کے یہاں بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے۔ جناب اسکا جواب تحریر فرماویں۔

الجواب۔ مجھکو بھی اس عبارت سے اپنے جواب میں تردد واقع ہوگیا اور جس سوال کا میں نے جواب دیا تھا وہ پھر محتاج جواب ہوگیا۔ میرے پاس نہ کتب ہیں نہ وقت ہے دوسرے علماء و قراء سے رجوع کیا جاوے اور کوئی شافی جواب ملے تو براہ عنایت مجھ کو بھی اطلاع دیجئے۔ [illegible] کسی رسالہ میں نقل کردونگا۔ ایک توجیہ مجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ ہر سورۃ کیساتھ بسم اللہ پڑھنا قراءۃ روایت کے متعلق ہے اور جزو ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے روایت میں عاصم کا قول حجت ہوگا اور اجتہاد میں امام صاحب کا۔ بس یہ ہے [illegible] جواب [illegible]

مخدومی و مکرمی دامت فیوضہم بعد سلام مسنون بصد تعظیم عرض ہے کہ والا نامہ صادر ہوا جناب قاری عبد الرحمٰن صاحب محدث انصاری پانی پتی تسمیہ کے بارہ میں ائمہ فقہ کے اقوال نقل کر کے یوں لکھتے ہیں و جملہ اقوال حق اند واز قبیل اختلاف قراءت ہستند اور اسی عبارت پر خود ہی تنبیہ لکھتے ہیں وہ یہ ہے تنبیہ آنکہ چوں در جزو بودن و نبودن بسملہ از ہر سورت اختلاف قراءات است پس ہر قاری کی قراءۃ بسملین در تمام ختم قرأت بسملہ بر سر ہر سورۃ جہرا واجب شد والا ترک یک صد و چہار دہ آیت در ختم لازم آید وآں جائز نیست و معمول و مجاز حنفی المذہب برخلاف آن است سبب ایں [illegible] اہل تراویح غفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ میں جو خاص اسی مسئلہ میں ہے یوں لکھتے ہیں تسمیہ کا مسئلہ اجتہادی ہی نہیں ہے چونکہ منصوصات میں اجتہاد جائز نہیں لہذا ہم چونکہ حضرت امام ابو حنیفہ کے مقلد مسائل اجتہادیہ میں ہیں نہ مسائل منصوصہ میں تو ہمکو اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ میں تو امام ابو حنیفہ کے مقلد ہیں کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قراءۃ میں مقلد ائمہ قرآن اور راویان قراءۃ کے ہیں کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر نقطہ کی سند متصل و متواتر آنحضرت تک رکھتے ہیں اور قراءۃ میں ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے اور احتمال اجتہاد اس مسئلہ میں قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا۔ اور آگے جاکے لکھتے ہیں۔ دلائل مسملین اور تارکین دونوں کے احادیث صحیحہ ہیں۔ [illegible] اجتہاد کو کیا دخل ہے دونوں قرآن ہیں اجتہاد کو دخل نہیں دیتے اگر دخل دیتے ہیں تو بتلاؤ نشان اجتہاد عاصم اور ابو حنیفہ کا اگر اجتہاد سے مراد فرض و تحسین ہے تو مقبول نہیں ہوگا اور اگر مراد قیاس فقہی ہے تو یہاں مقیس اور مقیس علیہ و وصف

مشترک ورقص او پر طیبہ وعت اشتراک کے کیا ہے۔ انتہی۔

الجواب۔ فی غیث النفع بعد نقل بعض الاختلاف فی البسملۃ تحت عنوان البسملۃ وسورۃ الفاتحۃ۔ مانصہ وایضا فان المحققین من الشافعیۃ وعزاہ الماوردی للجمہور علی انہا آیۃ حکما لا قطعا۔ قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو کانت قرآنا علی سبیل القطع لکفر نافیہا وھو خلاف الاجماع وقال المحلی عند قول المنہاج فتتعین والبسملۃ منہا ای من الفاتحۃ عملا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم عدہا آیۃ منہا صححہ ابن خزیمۃ والحاکم ویکفی فی ثبوتہا من حیث العمل الظن انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل انہ لا تصح صلوۃ من لم یات بہا اول الفاتحۃ وھو نظیر کون الحجر من البیت ای فی الحکم باعتبار الطواف والصلوۃ فیہ لا باعتبار انہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بقاطع ولذا قلنا انہا آیۃ قطعا لا حکما کما ھو ظاھر عبارۃ کثیر فیکون من باب اختلاف القراء فی اسقاط بعض الکلمات واثباتہا وکل قراءۃ متواتر عند القراء فی ھذا وکل علم یسال عن اھلہ وللمسئلۃ طویلۃ الذیل وما ذکرنا اولیٰ کلام جمہور وتحقیق ص۹۰۔ اس عبارت سے تمام معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش رکھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی دوسرا مرقابل تحریر ہے کہ اگر قاری صاحب کو سب مقدمات تسلیم کرلئے جاویں تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قراءۃ فی الفرض میں بھی جاری ہیں تو کیا احناف وجوب جہر بالبسملۃ فی الفرائض کا التزام کرینگے

۹ شوال ۱۳۵۰ھ (النور ص ۹ شوال ۱۳۵۰ھ)

حکم درقص نساء شعر راس را

سوال۔ اخبار زمیندار مورخہ ۲۳ فروری ۱۹۳۲ء میں ایک خوبی علماء دہلی وغیرہ کا چھپا ہے جس میں علاوہ اور خرافات وہ کہ دہی کے عورتوں کے سر کے بال کٹانا جواز صحیح مسلم در باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ الخ سے نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کتر کر مثل وفرہ کے کر دیتی تھیں (وھو لفظہ یاخذن من رؤسھن حتی تکون کالوفرۃ) اب سوال یہ ہے کہ کیا عورتوں کیلئے بال کٹانے اور وفرہ کے مثل بنانا جائز ہے یا نہیں اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کٹانے سے صاف ممانعت ہے یا نہیں اور صحیح مسلم کی حدیث کا کیا محمل ہے۔

الجواب۔ اس وضع مسئول عنہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قائم ہیں اور جواز کی دلیل میں چند احتمالات ہیں۔ اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال فاسد۔ امر اول کا بیان یہ ہے کہ اصلی اس وضع کا یقینا تشبہ بنساء الکفار ہے اور اس وضع کو مقصود ہے اور اس میں تشبہ بالرجال بھی ہے گو کہ مقصود نہ ہو اور اطلاق دلائل سے تشبہ جنکا ہیں حرام ہے خواہ اس کا قصد ہو یا نہ ہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہیں۔ ذکر سیاتی فی الجواب آتی۔ اور امر ثانی کا بیان یہ ہے کہ اولاً راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا اور گو راوی حضرت عائشہؓ کے محرم ہیں مگر دوسرے الفاظ عموم شمول عائشہؓ میں نص نہیں۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہیں کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہیں۔ بلکہ مشاہدہ کا ثقہ غیر ثقہ ہونا معلوم نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتیں بالوں کو ایسا متداخل کرلیتی ہیں کہ دیکھنے والے کو شبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے۔ ثانیاً وفرہ بقول اصمعی بال سے اشبع ہے

اور لمہ وہ ہے جو منکبین سے لگتا ہو (فقالہ النووی) پس وفرہ منکبین سے بھی نیچے ہوا۔ پھر ان شعور کو وفرہ نہیں کہا گیا کالوفرہ یعنی مشابہ وفرہ کے کہا گیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہو گیا کہ وفرہ سے بھی نیچے ہوں بلکہ غور کرنے سے یہی احتمال متعین ہے کیونکہ اگر وفرہ سے کم ہوتے تو اس کیلئے لغت موضوع ہے مثلاً لمہ تو لمہ سے تعبیر کیا جاتا کالوفرہ کہنے کی کیا ضرورت تھی اور وفرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہیں اسلئے اسکو کالوفرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت میں اس میں یقیناً ذوائب و قرون بن سکتے ہیں بغایت ما فی الباب اور عورتوں کے قرون وذوائب سے اچھیں قلیلۃ لگی اور تخفیف ہوگی تو حدیث کا مدلول نفی قرون نہیں ہوا بلکہ تخفیف شعور ہوا چنانچہ نووی نے کہا ہے فیہ دلیل علی جواز تخفیف الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف سے ترک شعور زینت تھی کما قال النووی عن عیاض ان ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلن ھذا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لترکھن التزین الخ اور اس تخفیف کو اخذ کہنا صحیح اور شعور کو من رؤسھن کہنا صحیح ہے تاہم اس سے قطع نظر علی سبیل التنزل ممکن ہے کہ اس زمانہ میں یہ وضع رجال و نساء کے درمیان مشترکہ ہو پس کجا یہ وضع خبیث اور کجا صنیع ازواج مطہرات۔

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر	گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
معجزہ را با سحر کردہ قیاس	ہر دو را بر مکر بنہادہ اساس

اطلاع۔ کان ھذا الیوم الذی کتب الاولیٰ ثانی رمضان ۱۳۵۰ھ والثانی آخر شوال فی عاشر شوال بحمد اللہ العباد تفصیلاً وتحیلاً

اسکے بعد ایک صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل میں منقول ہے

سوال۔ مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات سے کافی طور پر واقفیت حاصل ہے اور پوری موافقت ہے۔ صرف ایک مسئلہ یعنی عورتوں کے بال کٹوانے کے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے۔ گو جناب کی تصانیف بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات میں بعض کے احکام کے ضمن میں آپ کا فتویٰ موجود ہے کہ کترانا حرام ہے اور وہاں مجمل طور پر حدیث میں آنیکا ذکر کیا گیا ہے لیکن تسکین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جائے تو جناب کا نہایت ہی شکر گزار ہونگا نیز ضروری ہے کہ کتب فقہ حنفیہ میں بھی کہیں شاید اس کا ذکر ہو گا اس کیلئے بھی توجہ فرما کر اس کتاب کا حوالہ عطا فرما دیں۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے محققانہ خیالات کا اظہار فرما سکیں تو باعث عنایت ہوگا۔

الجواب۔ فی الدر المختار عن المجتبیٰ قطعت شعر رأسہا اثمت ولعنت زاد فی البزازیۃ وان باذن الزوج لانہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق ولذا یحرم علی الرجل قطع لحیتہ والمعنی المؤثر التشبہ بالرجال اھ وفی الاشباہ ص۹ حاجۃ الانثیٰ قولہ وتمنع من حلق رأسہا ای حلق شعر رأسہا ای قولہ الظاہر ان المراد حلق رأسہا ازالتہ سواء کان بحلق او قص او نتف او نورۃ فلیحرر والمراد بحرم الجواز کراھۃ التحریم لما فی مفتاح السعادۃ ولو حلقت فان فعلت ذلک تشبہا

بالرجل فهو مکروہ لانہا ملعونۃ اھ وعن علی قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحلق المرأۃ رأسہا رواہ النسائی (مشکوٰۃ باب الترجیل) قلت فی الحلق عام للقص ایضا کما ذکر فی شرح الحدیث واللہ اعلم۔ اور اگر حلق عام بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا پیچھے کا حصہ مثلاً ایسا بھی ہو جاتا ہے تو حلق بالمعنی الخاص بھی اس کو شامل ہوتا اور تشبہ کا عارض اس کے علاوہ ہے جس میں نہایت شدید وعیدیں وارد ہیں اور جو قطع نصّاً منہی عنہ ہے اس کے حلال بعلت تشبہ کہنا بلا دلیل ہوگا اس لئے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں تشبہ ہو یا نہ ہو کالحلق بالمعنی العام او بالمعنی الخاص اور جو نصاً منہی عنہ نہ ہوگی اُس کا حکم تشبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۷ رمضان [illegible]ھ۔

ننانوےویں حکمۃ رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی معزولی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی تطبیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہٰذا کے صفحہ سطر سے شروع اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔

سوویں حکمۃ رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

یہ رسالہ کتاب ہٰذا کے صفحہ سطر سے شروع ہوا اور صفحہ سطر پر ختم ہو گیا ہے۔ وقد تم جمیع الفہرس الثانی المسمی بالکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ۔ وللہ الحمد۔

(نوٹ) اصل مسودہ میں اس فہرست دوم میں بعض مضامین فہرست اول کے مکرر لکھے گئے تھے گو فہرست دوم کی تمہید کے حاشیہ میں اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کی گئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن بنظر ثانی ان مکررات کو حذف کر دیا جس کے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسی طرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کر دیا گیا جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے اس طبع سابق سے جو النور میں شائع ہوا ہے اختلاف دیکھ کر شبہ نہ کیا جائے۔

عرضِ ناشر

بعد الحمد والصلوٰۃ ناکارۂ خلائق احقر محمد شفیع عرض کرتا ہے کہ بوادر النوادر در اصل چار اجزاء سے مرکب ہے۔ اوّل مسائل فہرست اول غرائب الرغائب دوسرے مسائل فہرست دوم الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ تیسرے مسائل فہرست سوم مسمّٰی نوادر چوتھے وہ مسائل مستقلہ جن کا حوالہ کتاب کے تینوں اجزاء میں دیا گیا ہے۔ طبع اول میں یہ چاروں اجزاء ایک ہی مجموعہ میں طبع ہوئے تھے جس کی وجہ سے ضخامت کتاب موزونیت کے خلاف زیادہ ہو گئی اس لئے احقر نے طبع ثانی میں اس کو دو جلدوں میں تقسیم کر دیا پہلے دو جزو کو جلد اول اور آخری دو جزو کو جلد ثانی قرار دیا اور یہ تصرف چونکہ اصل تصنیف میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا اس لئے اس پر اقدام کی جرأت کی گئی واللہ الموفق۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔

مسائل فہرست سوم

نوادر

یعنی مضامین جدیدۃ التدوین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا نادرہ در ردّ تاویل لفظ دجال و یاجوج ماجوج خلاف جمہور

متعلق مضمون یوروپ اور اسلام مندرجہ پرچہ ہائے اخبار سچ من ابتدائے ۱۶ر اگست ۱۹۲۹ء لغایۃ ۲ر دسمبر ۱۹۲۹ء جس میں لفظ دجال ولفظ یاجوج ماجوج کو غیر معنی معروف پر محمول کیا گیا ہے۔

(۱) نصوص کا اپنے ظواہر پر محمول کیا جانا اجماعی منقول مسئلہ ہے اور معقول بھی ورنہ تمام نصوص اور تمام قوانین کا امن منقطع ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی صارف ہو تو بضرورت غیر ظاہر پر محمول کیا جاویگا مگر صارف

۷۸۶

الحمد للہ والمنۃ کہ

بوادر النوادر

جلد دوم

از افاضات

حضرت قطب العالم مجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب

تھانوی قدس اللہ سرہ

در ماہ رمضان المبارک ۱۳۶۵ھ

باہتمام احقر العباد محمد زکی دیوبندی عفا اللہ عنہ

از مکتبہ اشرف العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

شائع گردید

کمال پرنٹنگ پریس دھلی

کہ محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہیں ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنے والا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ان معانی کے مدلول نص ہونے کے مدعی نہیں بلکہ اصل مدلولات کو قبول کر کے ان مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہیں۔

(ملا۲) احادیث متضمنہ خروج دجال و یاجوج و ماجوج کو جو صحیحین میں مذکور ہیں، جو شخص خلو ذہن کے ساتھ پڑھے گا اُس کے ذہن میں بے تکلف جو معانی آویں گے وہی اُن احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہیں۔

(ملا۳) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے۔ مثلاً کسی دوسری ویسی ہی صحیح حدیث میں اس کے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گذر گیا ہو۔ مگر ایسا بھی نہیں ہوا بلکہ صحیح حدیث میں تصریح ہے کہ آپ کو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ میں ظاہر ہو جاوے تو ایسی حالت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہوگا۔

(ملا۴) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات میں جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئیں وہ بہت زیادہ ہیں چنانچہ مضمون مذکور کی تاویلات کو احادیث پر منطبق کر کے واضح ہو سکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہوں کہ اُن دونوں واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہوں گے جس میں ایک واقعہ ختم ہو گا اور دوسرا شروع بھی اور ختم بھی ہو گا اور حدیثوں میں آپ کے نام مبارک کے ساتھ لفظ نبی اللہ بھی آیا ہے اس لئے اس میں کوئی صحیح تاویل بھی نہیں ہو سکتی اگر کسی کا دل چاہے مشکوٰۃ کے یہ ابواب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھ جاوے معلوم ہو جاوے گا کہ کتنی جگہ گاڑی اٹکے گی۔

(ملا۵) اسی لئے علمائے امت بالخصوص سلف خیر القرون میں سے کسی کو ایسے معانی کا احتمال بھی نہیں ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وقوع سے پہلے حقیقت سمجھ میں نہیں آتی تو اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ میں نہ آنے کی کوئی وجہ نہیں پھر اس میں کلام ہے کہ جس کو وقوع کہا گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وقوع اُسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے

(ملا۶) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہوں تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میں تو یہ احتمال نہیں پھر جب بعض صحابہ کا متبادر معنی پر محمول کرنا آپ کو معلوم ہوتا تھا آپ نے اس کی نفی کیوں نہ فرمادی اُس معنی کی تقریر کیوں فرمائی چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونے کا شبہ ہوا تو حضور سے اس کے قتل کی اجازت چاہی تو آپ نے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہیں ہو سکتے اور اگر وہ نہیں ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہیں اور آپ نے یوں کیوں نہیں فرمایا کہ یہ دجال نہیں ہو سکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام بھی خاص قوم کا نام

ہے اس لیے یہ دجال نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ وہ اس قوم میں سے بھی نہ تھا۔

(۷) پھر اگر ایسی تاویلات کا باب مفتوح ہو تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو اس وقت سمجھا گیا وہی مراد ہے ممکن ہے دوسری قوم اور دوسرے واقعات مراد ہوں جو واقع ہو چکے ہوں یا آئندہ واقع ہوں اور اس حالت میں مرزا کی تاویل پر بھی حتیٰ کہ دعوی نبوت میں بھی کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا حالانکہ اسی تحریر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اس نے بھی ایسی ہی تطبیق کی کوشش کی ہے یہ دوسری بات ہے کہ دونوں تطبیقوں میں تعدد احادیث کی وجہ سے تفاوت ہو

(۸) کسی مدعا کے اثبات میں زیادہ کوشش کرنا کوئی حقانیت کی دلیل نہیں ہے اہل باطل نے اپنی آراء و اہواء کے اثبات میں اس سے زیادہ کوشش کی ہے مگر ان کے باب میں یہ ارشاد ہوا ہے الذین ضل سعیہم فی الحیوۃ الدنیا وھم یحسبون انھم یحسنون صنعا۔ اور ارشاد ہوا ہے یالونکم خبالا۔

(۹) اسی طرح مدعا کے بد رائے نہ بدلنا کوئی شرعی دلیل نہیں مرزا نے بھی ایسے دعوے کئے ہیں شرعی ادلہ متعین ہیں یہ ان میں سے نہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ بعض دعا شرائط سے خالی ہوتی ہے اس لئے قبول نہیں ہوتی۔

(۱۰) پھر غضب پر غضب یہ ہے کہ بلا دلیل اپنے دعوے پر اتنا جمود ہے کہ مخالف پر جس کے پاس شرعی دلیل بھی ہے طعن و تشنیع و استہزاء و استخفاف بلکہ سب و شتم بھی کیا گیا ہے کہ یہ مجاز ایسا قوی ہو گیا کہ حقیقت کا قائل تمسخر و ابطال کے قابل ہو گیا۔

(۱۱) مدیر صاحب کی یہ شکایت ہے کہ قبل تحقیق اس کو شائع کر دیا خدا جانے کتنی امت محمدیہ غلطی میں مبتلا ہو گئی ہو گی جو عذر اشاعت کا لکھا گیا ہے محققین علماء سے استفسار کر لیا جاوے کہ وہ عند اللہ عذر ہو سکتا ہے یا نہیں تاوقتیکہ اس مضمون کے ابطال کی اور اشاعت کے خطا ہونے کی تصریح شائع نہ کی جاوے ۱۳ رجب ۵۳ھ۔

دوسرا نادرہ در رد ادخال ربوٰ دار الحرب در فئی

سوال کا واقعہ: ایک صاحب علم کا حیدرآباد سے میرے ایک مہمان کے پاس خط آیا جس میں مجھ سے دریافت کرنے کو لکھا تھا حربی کا مال یا فئی ہے یا غنیمت کیا علماء نے کہیں نفس حربی کے مال کا معصوم ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

جواب کا واقعہ: اس کے جواب میں رافع الضنک کی عبارت ذیل مع اضافہ لکھی گئی۔

عبارت: آیات تحریم ربا میں ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ اس بقیہ ربا کا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے سب حربی تھے تو تحریم کے بعد حربی سے ایسا معاملہ

جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا۔

اضافہ: اور سبب اس کا حربی کے مال کا محترم یعنی فی نفسہ معصوم ہونا نہیں بلکہ اس کا بالعارض معصوم ہونا ہے وہ عارض معاہدہ ہے جس کے سبب ہر ایک دوسرے سے مامون ہے اور معاہدہ عام ہے قالی ہو یا حالی ہو یعنی باہمی ایسی معاشرت کہ کسی کو کسی سے خطرہ نہ ہو اور ابو داؤد نے باب فی صلح العدو میں اور بخاری نے باب الشروط فی الجہاد میں مغیرہ کا قصہ اور اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ذکر کیا ہے وکان المغیرۃ صحب قوما فی الجاہلیۃ فقتلہم واخذ اموالہم ثم جاء فاسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الاسلام فاقبل واما المال فلست منہ فی شیئ الحدیث۔ اور اس پر قسطلانی نے لکھا ہے لان اموال المشرکین وان کانت مغنومۃ عند القہر فلا یحل اخذہا عند الامن فاذا کان الانسان مصاحبا لہم فقد امن کل واحد منہما صاحبہ فسفک الدماء واخذ الاموال عند ذلک غدر والغدر بالکفار وغیرہم محظور انما الحل من اموالہم بالمحاربۃ والمغالبۃ وذکر نحوہ الکرمانی وصاحب الخیر الجاری۔ پس مال حربی کا فئی یا غنیمت ہونا مخصوص ہے حالت غالبیت کیساتھ کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ عن شرح السیر الکبیر لان الغنیمۃ اسم لمال مصاب بایجاف الخیل والرکاب والفیئ اسم لما یرجع من اموالہم الینا بطریق القہر الخ فقط ۱۴ ر ۲ سنہ ۵۳ھ۔

ضمیمہ: قلت اما ھم کما اخذ المغیرۃ علی قواعد الحنفیۃ ففی الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشیئ من دم ومال وفرج منہم فلو اخرج الیہ شیئا ملکہ ملکا حراما للغدر فلیتصدق بہ وجوبا الخ فقط ۲۳ محرم ۵۴ھ

واقعہ: ایک دوست نے اخبار سچ میں ایک مناظرہ عالم کا مضمون مسئلہ اخذ ربوٰ من الحربی کا دکھلایا جس میں اس ربوٰ کو فئی میں داخل کر کے اباحت کا حکم کیا ہے اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا۔

وھو ھذا: یہ سب تقریر امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ و تائید ہے جو شخص اس کو امام صاحب کا قول مانتا ہے اسکو اس توجیہ و تائید کی چنداں حاجت نہیں وہ بدون اس کے بھی مانتا ہے لیکن باوجود اس تقریر کے صحیح ماننے کے اگر وہ اس قول کو نہیں لیتا بلکہ ابو یوسفؒ کے قول کو لیتا ہے اس پر یہ تقریر حجت نہیں ابو یوسف کی طرف سے وہ اس کا جواب دے سکتا ہے چنانچہ ایک سہل جواب یہی ہے کہ اگر یہ فئی ہے تو فئی عامۂ مسلمین کا حق ہے نہ کسی خاص شخص کا بلکہ بعض جزئیات غنیمت میں تو غیر غنیمت وغیر فئی کا حکم بھی یہی ہے کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ بعد نقل عبارۃ شرح السیر الکبیر التی مرت قبیل فصل مسئلۃ واحدۃ مقتضاہ ان ما اخذ بالقتال الحرب غنیمۃ وما اخذ بعد ما وضع علیہم فہو کالجزیۃ [illegible] فیئ وما اخذ منہم بلا حرب ولا قہر کالہدیۃ والصلح فہو لا غنیمۃ ولا فیئ وحکمہ حکم الفیئ لا یخمس ویوضع فی بیت المال [illegible] فتامل اھ قلت ویمکن ان یکون قولہ فتامل اشارۃ الی ما [illegible] الشارح [illegible] من الاختلاف فی ھذا الاخیر کما ذکرہ قبیل [illegible]

العبارة بما نصه الغنيمة اسم لما يوخذ من اموال الكفرة بقوة الغزاة وقهر الكفرة والفئ ما اخذ منهم من غير قتال كالخراج والجزية
وفي الغنيمة الخمس دون الفئ وما يوخذ منهم هدية او سرقة او خلسة او هبة فليس بغنيمة وهو للآخذ
خاصة اه قلت في كونه غير فئ او بين خلاف احد من الفقهاء في الفئ في ذكر هذا الجزئي وفي كتاب السير ايضاً كما
في رد المحتار باب المستامن عند قول الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضه لشئ منهم۔

تنبیہ۔ في كتاب الكراهة وان بايعهم الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة او باعهم الخمر والخنزير والميتة
فلا باس بذلك الان عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما في قولهما وانه لا يجوز شئ في قول ابي يوسف اه فانظر انه ذكر هذا
الجزئي ولم يحكم عليه بكونه فيئاً فضلا عن بيعهما   خذا الربوا من الحربي لمسئلة مستقلة ولو كانت من فروع الفئ
لم يختلف فيها ابو يوسف ولو اختلف لم يكن مانع من ذكرها بعنوان الفئ فتدبر۔ نیز امام صاحب کے قول کو مختلف فیہ ہونا بھی
پیش قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں تو معصیت سے برات حاصل نہیں ہوئی جیسے امام صاحب
نزدیک قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہو جانے سے غیر کی منکوحہ سے بعد دعویٰ طلاق کے نکاح کرلیا عورت حلال ہو گئی لیکن یہ
حرام۔ وترشحہ قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا الآية حاشیہ
فهو الطريق الوحيد للخطوة وحسن المقصود او الاكل فدل على ان حسن المقصود لا يستلزم حسن الطريق نقد ۲۳ رجب

تیسرا نادرہ تطبیق عجیب در مقدار یوم البعث الف و خمسین الف

سوال۔ سورۂ حج میں روز حشر کی مقدار اس طرح بیان فرمائی گئی ہے ان یوما عند ربک کالف سنة مما
تعدون۔ اور سورۂ معارج میں فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة ان دونوں کی تطبیق بیان القرآن میں
اس طرح ہے کہ کچھ امتداد بوجہ اشتداد کے مقدار اس قدر طول محسوس ہوگا اور چونکہ حسب تفاوت مراتب کفر اشتداد میں
تفاوت ہوگا اس لئے ایک آیت میں کالف سنة آیا ہے الخ صفحہ ۲۶ جلد ۱۲ و صفحہ ۲۴ جلد ۱۲ آیت اولی کیلئے ...
میں عند ربک تشبیہ بتاتا ہے کہ اس دن کا طول واقعی نہیں بتانا ہے بلکہ اللہ کے نزدیک تشبیہ ہے جتنا تم لوگوں کی شمار میں ہزار
برس کا۔ اس تشبیہ سے معلوم ہوا کہ اس دن کی مقدار یہی ہے جیسا نہیں ہے کہ واقعی مقدار اس کی کچھ اور ہے امتداد
اشتداد بحسب تفاوت مراتب کفر کیونکہ ہزار برس معلوم ہوگا کیونکہ عند ربک اسکا قرینہ ہے وہ عندہ الکفار یا
شیوخ کفر کی ہی مقدار ہوتا اور اس کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث کے کلام سے بھی ہوتی ہے وہ مانند الفتا

عہ [illegible]

میں اس حدیث کی شرح میں کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دی گئی ہے (ابوداؤد) کما قال تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے
کی خلافت ہے جو لوگ پانچسو سال ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانچسو سال اس کے
نصف جب یہ واضح ہو گیا کہ الف سنة سے واقعی الف سنہ مراد نہیں بلکہ اعتباری الف سنہ۔ اب میں کہتا ہوں اسی طرح کان مقداره
خمسین الف سنة۔ میں بھی تاخیر بھی لایا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہیں بلکہ باعتبار تحقیق وقوع کی استقبال کے ہے اور یہاں
نفس وقوع کا تعین نہیں رہا گیا ہے اس لئے یہاں بھی واقعی خمسین مراد نہیں بلکہ اعتباری خمسین پھر اگر اعتباری ہوتا اس کیلئے
عدد کا ذکر کیوں ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اس کے امتداد وطول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقداره طویلا او ممتدا او مثل ذلک
اور اگر یہ کہا جائے کہ الف سنة کے ساتھ مما تعدون کی قید ہے اور یہاں قید نہیں ہے اس لئے تعارض نہیں یعنی وہاں کے
ایک ہزار برس سے مراد تمہارے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب مراد ہے جو اسی ایک ہزار کے
مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کی جاری ہے اور ایک جگہ اس میں مما تعدون کی قید ہے اور دوسری
جگہ نہیں کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہی قید یہاں بھی ہے خصوصاً اس حالت میں کہ مخاطب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ
ایک جگہ تو مخاطب کے اعداد کا شمار رہے اور ایک جگہ کسی اور عالم کے عدد کا اگر خمسین اعتباری مانا جاوے جیسا کہ حضور والا
اشارہ ہے تو شاید اس کی تائید اس سے ہو کہ سورۂ معارج مکیہ ہے اور وہاں کے لوگوں کا اعتقاد دوسری نا مخفی اس لئے
انہیں خمسین معلوم ہوا اور سورۂ حج مدنی ہے وہاں اس چیز کی تخفیف کی گئی اس لئے الف سنة معلوم ہوا واللہ اعلم
مگر سب نکات ہی ہیں ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت۔ قل کسی قوی بات کا جو یاں ہے کیونکہ یوں تو تمام
عذاب میں یہ شبہ ہوگا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہو گیا۔

الجواب۔ عند ربک قید نسبت بین الموضوع والمحمول کی نہیں ہے تاکہ اسکا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے
نزدیک یعنی واقع میں ہزار برس کا ہوگا بلکہ یہ قید یوم کی ہے یعنی وہ دن جو تمہارے رب کے پاس کا ہے یعنی آخرت کا دن
محاورہ قرآنیہ میں آخرت کی چیزوں کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لهم اجرهم عند ربهم وغیرہ پس یہ کہ وہ واقع میں کتنا بڑا
ہوگا قرآن اس سے ساکت ہے باقی تشبیہ اس یوم کی الف سنة کے ساتھ اس میں خود دو احتمال ہیں کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے
یا اشتداد کما اشرت الیه فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہر اس پر دال ہے کہ اس کی مقدار واقع میں ہزار برس ہوگی مگر
بیان القرآن سے اس کو تعارض نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بعض کو مقدار واقعی کی بنا پر معلوم ہوگا بعض کو زیادہ
رہا یہ کہ جب یہ واقعی مقدار کی بنا پر معلوم ہو تو اس میں کفر کو کیا دخل۔ اسکا جواب یہ ہے کہ گو کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور
فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت۔ ایسے ہی دوسری آیت کان مقداره خمسین

الف سنة۔ سو اس میں بھی خدا کوئی دلالت وقتی مقدار پر نہیں اور جو وجہ دلالت کی سوال میں مذکور ہے وہ مسلّم نہیں کیونکہ
اگر قرآن کی عبارت یوں ہوتی کان مقدارہ فی عیدھم خمسین الف سنة تو کیا اس وقت یہ کلام صحیح نہ ہوتا اور
کیا آیت کے اجزا میں تعارض ہوتا کہ کان مقدارہ خمسین الف سنة میں نص تو قصر لفظی ہو گیا ہے الی قولہ اس کی
مقدار کا تعین دلایا گیا ہے اور جس کا مقتضی یہ ہے کہ یہ مقدار وقتی ہے اور فی عیدھم کا مقتضی اس کے خلاف ہے، اسی طرح کو
آیت کے اجزا میں تعارض ہے اس سے صاف معلوم ہوا کہ کان کا یہ مقتضا نہیں ہے اور کلام بھی صحیح ہے جیسے آیت فئة تقاتل
فی سبیل اللہ واخری کافرة یرونھم مثلیھم رأی العین علی التفسیر المشہور اور آیت واذ یریکموھم اذ التقیتم فی اعینکم
قلیلا ویقللکم فی اعینھم الآیة البتہ اگر کوئی دلیل معارض نہ ہوتی تو یہ آیت ظاہرًا مقدار وقتی پر دال ہوتی مگر جب
دوسری آیت معارض ہے تو ظاہر کو ترک کر کے خلاف ظاہر پر محمول کرنا واجب ہوگا جبکہ اس حمل سے کوئی امر مانع بھی نہیں
رہا یہ کہ سب نصوص میں ایسا ہی شبہ خیالی ہونے کا ہو جاوے گا سو ظاہر کو بدون دلیل چھوڑنا جائز نہیں یہاں دلیل ہے
اور نصوص میں دلیل نہیں۔ فشتان ما بینھما ایسے ہی ظاہر کو دلیل سے چھوڑنے کی اور بھی نظائر ہیں کقولہ تعالیٰ فی قصة
ذی القرنین وجدھا تغرب فی عین حمئة ووجد عندھا قوما۔ وجدان کا مادہ دو جگہ آیا ہے مگر اول وجدان کو
خیالی پر محمول کیا جاتا ہے دوسرے کو واقعہ پر اول سے دوسرے میں شبہ واقع نہیں ہوتا اور یہاں تک تو اشکال بطریق کا جواب ہو گیا اب
تبرعًا ایک دوسرا جواب بتاتا ہوں جس میں دونوں آیتوں میں وقتی آیت محفوظ ہے وہ یہ کہ دنیا میں جس طرح سے اللیل والنہار کی حرکت
یومیہ کسی مقام پر دولابی ہے کہیں حمائلی کہیں رحوی اور اسی اختلاف سے کہیں دن رات کا مجموعہ چوبیس گھنٹہ کا ہوتا ہے کہیں
برس روز کا جیسے عرض تسعین میں کہیں ان کے درمیان مختلف مقادیر پر اور سب واقعی ہیں اور یوم نام ہے مابین الطلوع
والغروب کا بس جو شخص ستوا پہ ہے اس کے افق پر چھ مہینے میں تین سو بار سے زیادہ طلوع وغروب ہو چکتا ہے اس زمانہ
میں عرض تسعین والے افق پر ایک بار طلوع وغروب ہوتا ہے پس یہ پہلا شخص برس روز کے زمانہ کو ایک لیل ونہار کہتا ہے
اور یہ پہلا شخص چوبیس گھنٹہ کو ایک لیل ونہار کہتا ہے اور دونوں صحیح ہیں مگر یہاں دونوں شخصوں کا دو افق پر ہونا شرط ہے
اگر آخرت میں بھی ایسا ہی ہو کہ اس کے طلوع وغروب میں ایک افق پر بوجہ بطوء حرکت ایک ہزار برس کا فاصلہ ہو اور
اس کے واقعات اسی میں طے ہو جاویں اور ایک افق پر اسی طلوع وغروب میں پچاس ہزار برس کا فاصلہ ہو اور اس کے
معاملات اسی میں طے ہوں اور کچھ آفاق پر ان دونوں مدتوں کے درمیان ہیں وہ طلوع وغروب ہو مگر وہ اہل ان لوگوں کا
جدا جدا افق پر ہونا شرط نہ ہو اس میں کوئی استحالہ نہیں اور اس کا حاصل ہوگا کہ واقع میں وہ طلوع وغروب مختلف افق
پر ہوگا جیسے دنیا میں اگر بطور خرق عادت کے خدا تعالیٰ ہر دو شخصوں میں سے ایک کا اپنا افق منکشف ہو جائے دوسرے

کا اپنا افق مستور ہو جائے اور عرض تسعین منکشف ہو جائے تو ایک کا یوم چوبیس گھنٹہ کا ہو جاوے گا دوسرے کا برس روز
کا اور دونوں واقعی ہیں مگر یہاں ایسے خارق کا وقوع کم ہوتا ہے وہاں ہر چیز خارق ہی ہوگی اس لئے یہاں کسی امر
کا مستبعد ہونا وہاں بھی اس کے مستبعد ہونے کو مستلزم نہیں خوب سمجھ لو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ایک قسم
کے لوگوں کے آفاق مختلف ہوں یعنی ایک جماعت کا افق وہ ہو جہاں ایک ہزار برس کا دن ہو اور دوسری
جماعت کا وہ افق ہو جہاں پچاس ہزار برس کا دن ہو اور کچھ جماعتیں ان کے درمیان ہوں تو اس میں خرق
عادت کی بھی ضرورت نہیں صرف بطوء حرکت شمس میں مثلاً خرق عادت ہوگا اور یہ سب اس اشکال کا جواب ہے
جو کسی خاص تفسیر پر واقع ہوتا ہے اگر دوسری تفسیر اختیار کر لی جاوے تو اصل سے یہ اشکال ہی واقع نہیں ہوتا جیسا کہ
در منثور میں دوسری تفاسیر بھی منقول ہیں پس قرآن پر اشکال کے وقوع کا شبہ نہ کیا جاوے۔ واللہ اعلم ۲۹ شعبان

چوتھا نادر متعلق تنقید بر حصۂ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی

اظہار رائے در باب حصۂ معینہ سیرۃ النبی جلد سوم حسب استدعاء مؤلف حصۂ مذکورہ

از اشرف علی عفی عنہ۔ بخدمت مکرمی جناب مولانا عبد الباری صاحب دام لطفکم السلام علیکم۔ سیرۃ النبی جلد سوم
پہنچی حسب الارشاد معجزات والا فلسفہ جدیدہ کا باب بھی بنظر غائر دیکھنے کا وقت نہیں ملا تاہم سرسری نظر بھی جس
خیال میں ضرورت کیلئے کافی تھا الحمد للہ کوئی مسئلہ نہیں ہے حسب الارشاد اپنی رائے عرض کرتا ہوں اگر توافق نہ ہو تو قبول نہ فرمایئے مگر
مکدر نہ ہوجئے کیونکہ مامور معذور ہے۔ وھوھذا۔ اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ایک کام تو اتنا بڑا اور کافی سمجھی
زیادہ ہو گیا کہ غالبًا اس میں اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہیں ہی اور وہ کام رفع استبعاد ہے فلسفۂ قدیمہ کے
اصول علمی میں ان کی بنا پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی سے رفع ہو جاتا ہے مگر اس صرف عقل کو قناعت ہو جاتی ہے
جو کہ واقع میں کافی ہے لیکن فلسفۂ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمام تر مبنی ہے محسوسات و مشاہدات پر اور بزعم خود اس نے عقل کو
واقع میں وہ اس کا بھی پابند نہیں چنانچہ مادہ کے متعلق اس کے اکثر احکام محض خیالی ہی ہیں تاہم ہم کو ان پر ناز ہے
کہیں بے دیکھے نہیں مانتا اس لئے ایک شخص جس نے عقل ہی سے عقل کو چھوڑ کر حواس ہی کی خدمت کی ہو وہ بعد تجربات
میں بھی ان کے نظائر کے مشاہدات کا جویاں رہتا ہے اور بدون اس کے اس کی قوت واہمہ کو قناعت نہیں ہوتی
اور استبعاد رفع نہیں ہوتا اور اس زمانہ میں قوت واہمہ کی کثرت ایسی غالب ہو گئی ہے اس لئے ان اصول پر بھی رفع
استبعاد کی ضرورت یا مصلحت تھی سو اس تحریر میں استبعاد کا تو نام و نشان نہیں رہا لیکن اس کی ساتھ ہی چند باتیں

ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاج نظر ثانی ہیں ایک یہ کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب بتایا گیا۔ دوسرے یہ کہ صدورِ معجزات کے چند طرق محتملہ تجویز کیے گئے لیکن معجزات میں جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی اور وہ صرف یہ ہے کہ اُن کے صدور میں اسباب طبعیہ کو اصلاً دخل نہیں ہوتا نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو نہ صاحب معجزہ کو کسی قوت نفسانی قوت کو وہ براہِ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا توسط اسباب کے واقع ہوتا ہے جیسا اصدار عقول بلا کسی واسطے کے صادر ہوا ہے اسی پر قیامت تک بھی کوئی شخص اس کا سبب طبعی نہیں بتلا سکتا کیونکہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانہ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی دوسرے زمانہ میں سبب خفی بتلانے سے اس کی تکذیب ہو جاتی تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مفید نہیں ہو سکتا۔ وھذا کما تری یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اس کی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا نہ اس کی مثل کو ظاہر کر کے معارضت کر سکے بالخصوص اگر نبی کی قوت اس کا سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ فرمایا جاتا فان استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض او سلما فی السماء فتاتیھم بآیۃ الخ۔ اور استناد الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا اور جو فرق اس تحریر میں نکالا گیا ہے اس سے معجزہ تو مستقل دلیل نہیں ٹھیرتا حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو جس کے انضمام اخلاق و کمالات کے ساتھ جس میں قوت بھی داخل ہے اُس کو دلیل کہا گیا ہے تو اُن اخلاق کی مخصوص نوعیت کو پہچاننے میں بھی غلطی ہو سکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے جیسا کہ اسی تحریر میں ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور کیا گیا ہے کہ کتاب کا پڑھنے والا ضرور یہ سمجھے گا کہ مؤلف کے اعتقاد میں بھی کمالات روحانیہ رکھتا ہے قطع نظر اس سے کہ سیرۃ نبویہ میں ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل اساس یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہیں کرتا کس قدر [illegible] وخلط بے محل ہے جس کا اثر حدیث میں وارد ہے اذا مدح الفاسق اھتز له العرش جس کا ترجمہ مولانا نے مثنوی میں اس طرح کیا ہے ؎

می بلرزد عرش از مدح شقی بدگماں گردد ز مدحش متقی

اس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی میں ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے یہ سمجھے گا کہ جو اخلاق و کمالات علامات نبوت ہیں اس ہندو کے اخلاق و کمالات بھی انہی کے مشابہ ہیں پھر اس پر وہ غلطی کا وقوع نہایت قریب ہے کہ اس طرح سے کہ جب یہ ہندو نبی نہیں ہے اور اخلاق میں مشابہ نبی کے ہے تو کسی نبی پر غیر نبی ہونے کا یا غیر نبی پر نبی ہونے کا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔ یہ معروضات تھے جو سرسری نظر سے پیش کرنے کے قابل سمجھے گئے اگر یہ کچھ وقعت رکھتے ہوں ان کا تدارک فرما دیا جائے ورنہ میری جسارت معاف کی جائے۔ ۱۵؍ شعبان [illegible]

پانچواں نادرہ تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ

سوال: گذارش ہے کہ رسالہ [illegible] الحقیقۃ بالآیات العتیقۃ کے صفحہ ۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے۔ صوفیوں کا قول نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت نہیں کرتے کما صرح بہ [illegible] ھذا دلیل علی ان المخصص مکان اللہ بالعرش ولا بجہۃ دون جہۃ فافھم۔ حالانکہ ائمہ اربعہ مذاہب اربعہ اور جملہ محدثین ان کو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت کرتے ہیں وجاء فی حدیث صحیح فاشارت الی السماء فلما سئل عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این اللہ وثبت ان اللہ تعالیٰ علی العرش کما ھو مذھب امام المدینۃ مالک واکابر المحدثین امام الائمۃ وسراج الامۃ ابی حنیفۃ وفخر المحدثین الامام البخاری وقدوۃ السالکین الشیخ عبد القادر الجیلانی والامام احمد بن حنبل والشافعی والشیخ الامام ابن تیمیۃ الحرانی وتلمیذہ الامام الحافظ ابن قیم وغیرہم من علماء اہل السنۃ والجماعۃ واہل الحدیث۔ اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا شیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی کا۔ تحریر کا ملاحظہ فرمائیں فقہ اکبر وشرح فقہ اکبر مصنفہ ملا علی قاری وشرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ وصحیح بخاری وفتح الباری وقسطلانی وصحیح مسلم وصحیح ترمذی وتفسیر مدارک وجامع البیان وفتح البیان وحجۃ اللہ البالغۃ وکتاب الصفات امام ذہبی وتفسیر معالم وتفسیر جلالین وقصیدہ نونیہ مصنفہ حافظ ابن قیم حنبلی وغنیۃ الطالبین ومشکوٰۃ شریف وابو داؤد وتفسیر در منثور وتفسیر ابن جریر وغیرہا۔ الغرض سلف صالحین صحابہؓ وتابعینؒ وائمہ مجتہدینؒ اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اُس کے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علمی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب والا نے اس مسئلہ اور اعتقادی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہیں فرمائی۔ اور معتزلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خلط ملط کر دیا اسی واسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن میں بھی استویٰ کے معنی استولیٰ کے لکھے ہیں جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہوئی اور جہمیہ کے مذہب کی تائید اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا تو اتفاق ہو اور اہل سنت کے خلاف ہو حالانکہ محققین صوفیائے کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت اہل حدیث کا ہے۔ سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ مذہب ہرگز نہیں جس سے نصوص قرآنیہ واحادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقوں والوں نے اپنے باطل مذہب کی تائید میں جنید کی طرف غلط روایات منسوب کر دیں اور ان کو اپنے ساتھ شامل کرنے میں جرأت کی اور اپنا نام صوفی رکھا اور لوگوں کو اپنی طرف راغب کر لیا طریقہ متکلمین جو فلسفہ میں پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی وامام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعاً حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی نے اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے

ساتواں نادرہ رسالہ القطائف من اللطائف

اس رسالہ میں لطائف ستہ کے متعلق نہایت مفصل نہایت لطیف اور عجیب بحثیں ہیں۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶ سے شروع اور صفحہ ۶۳۳ پر ختم ہوا ہے۔

آٹھواں نادرہ در معنی حدیث الرؤیا علی رجل طائر

السوال: تعبیر کے باب میں ایک حدیث میں ہے الرؤیا علی رجل طائر ما لم تعبر فاذا عبرت وقعت رواہ ابوداؤد ای وقعت کما عبرت کما ہو الظاہر اور دوسری حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کی تعبیر کے متعلق آپ کا ارشاد ہے اصبت بعضا واخطأت بعضا رواہ الشیخان والترمذی وابوداؤد ای عبرت البعض کما یقع ولم تعبر البعض کما یقع کما ہو المتبادر پس دونوں متعارض ہیں وجہ تطبیق کیا ہے؟

الجواب: اصابت وخطا کی جو تفسیر کی گئی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اصابت کی تفسیر موافقت الاصول التعبیر سے اور خطا کی تفسیر عدم موافقت اصول التعبیر کی جائے اور اس احتمال کی نفی کی کوئی دلیل نہیں اور وقوع حال خطا میں بھی حسب تعبیر ہی ہو جیسے رمی بالسہم میں اگر خطا بھی ہو جائے تب بھی کما خرج من القوس ہی ہوگا جیسے مشہور ہے کہ کسی نے اپنی ایک ٹانگ مشرق میں اور ایک ٹانگ مغرب میں دیکھی تھی اور کسی معبر سے پوچھا تھا اور ایک غیر ماہر کی تعبیر کی تھی جس نے یہی نقل کر دی تھی کہ اس نے کہا تھا کہ یا چیریں ہی ہوگا اور تعبیر المشرق والمغرب میں تسلط ہوتا اور اگر تعبیر صحیح لیتی میں علما کا قول اجزائے تعبیر مستقبل ہوں مثلاً اسلام یا قرون کی تشبیہ تو پھر اصل سے سوال ہی متوجہ نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

(نوٹ) یہ سوال جواب پر مفتی صاحب نے حسب تفصیل بالا اظہار فرمایا صحیفہ گرامی باعث مسرت ہوا اور نہایت تحقیق سے اس کو حل فرمایا گیا اور حل بھی ایسا کہ خاطر نشین ہو جائے اور بے ساختہ کہنا پڑتا ہے کہ ہذا ہو الحل الحق اکرام اللہ تعالیٰ و علمکم و اعانکم۔

نواں نادرہ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحہ

السوال: حضور اقدس! ملاحظہ ہو از شاہ ولی اللہ صاحب عبارت یکم از کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ:

پس دو مرتبہ درود بخوانند ختم تمام کنند و بر قدرے شیرینی فاتحہ بنام خواجگان چشت عموماً بخوانند و حاجت از خدا بخواہند۔

عبارت دوم: ایک سوال کے جواب میں جیسا کہ مجوزین فاتحہ پیش کرتے ہیں اگر ملیدہ و شیر برنج بنا بر فاتحہ

بزرگے بقصد ایصال ثواب بروح ایشاں پزند و بخورانند مضائقہ نیست و اگر طعام نذر اللہ اغنیاء را خوردن حلال نیست و اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیاء را ہم خوردن جائز است انتہی از شاہ عبدالعزیز صاحب۔

عبارت سوم جواب سوال نہم سوالات عشرہ محرم: طعامیکہ ثواب آں نیاز حضرات امامین نمایند و برآں فاتحہ و قل و درود خوانند تبرک میشود و خوردن آں بسیار خوب است لیکن بسبب بردن طعام پیش تعزیہ یا نہادن آں طعام پیش تعزیہ یا ماتم شبیہ بعبادت بت پرستاں می شود پس ازیں سبب کراہت پیدا میکند واللہ اعلم انتہی از کتاب جامع الاوراد۔

عبارت چہارم: اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقرا دہند البتہ ثواب می رسد انتہی۔ اب حضور والا سے بصد ادب یہ گزارش ہے کہ آیا یہ چہار عبارت اصلی اور ان ہی حضرات کی ہیں یا نہیں اگر ہیں تو مندرجہ ذیل سوالوں کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرما کر عنداللہ ماجور عندالناس مشکور ہوجئے۔

(۱) عبارت اول میں الفاظ بر قدرے شیرینی فاتحہ سے اور عبارت دوم میں اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد اور عبارت سوم میں برآں فاتحہ و قل و درود خوانند سے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ بر طعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں لہٰذا فاتحہ مروجہ بر طعام جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عبارت سوم میں الفاظ تبرک می شود و خوردن آں بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چند آیات اللہ پڑھنے سے وہ طعام تبرک بن جاتا ہے بنا بریں جو طعام بغرض ایصال ثواب پکا دیں اس پر فاتحہ و قل و درود شریف پڑھنے سے طعام میں کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبدالعزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے پس ہر انسان اپنے طعام ایصال ثواب کو تبرک بنا کر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تقویت پہنچ گئی ہے اس لئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح ارشاد فرماویں تاکہ ہر دو گروہ کو یعنی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے۔ والسلام۔ ۱۱ رجب ۱۳۴۹ھ

الجواب: جب دلائل صحیحہ سے ان رسوم کا خلاف سنت ہونا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اس کے خلاف منقول ہوگا اس کی تاویل واجب ہے اور تاویلیں مختلف ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ثبوت میں کلام کیا جاوے جیسے اس کے قبل بھی بعض بزرگوں کے کلام میں الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے دوسرے یہ کہ دلالت میں کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات میں اس کی گنجائش ہے تیسرے بعد تسلیم ثبوت و دلالت یہ کہ یہ مقید ہے عدم مفاسد کے ساتھ اور منع مقید ہے مفاسد کے ساتھ تھا اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اس لئے بلا قید منع کیا جاوے گا۔ ۱۱ محرم ۱۳۵۰ھ۔

دسواں نادرہ تحقیق قیام امام و ماموین حی علی الصلوٰۃ و تکبیر امام بر قد قامت الصلوٰۃ

فائدہ فقہیہ - فی وقت قیام الامام والجماعۃ وحکمہ ووقت التکبیر

فی العالمگیریۃ ان کان المؤذن غیر الامام وکان القوم مع الامام فی المسجد فانہ یقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حی علی الفلاح عند علمائنا الثلاثۃ وھو الصحیح فاما اذا کان الامام خارج المسجد فان دخل المسجد من قبل الصفوف فکلما جاوز صفا قام ذلک الصف والیہ مال شمس الائمۃ الحلوانی والسرخسی وشیخ الاسلام خواہر زادہ وان کان الامام دخل المسجد من قدامھم یقومون کما رأوا الامام لا یقومون ... حتی دخل الامام المسجد (ص ج۱) ومثلہ فی نور الایضاح عن الذخیرۃ قال صاحب مراقی الفلاح الادب ما فعلہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مرۃ او مرتین ولم یواظب علیہ وقد شرع لا کمال السنۃ (طحطاوی علی المراقی ص۱۲۱) والدلیل علی کونہ ادبا ما اخرجہ محمد فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن طلحۃ بن مصرف عن ابراہیم قال اذا قال المؤذن حی علی الفلاح فینبغی للقوم ان یقوموا للصلوٰۃ فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام (جامع مسانید الامام ص۱۲۲ ج۱) قال محمد ناخذ یکبر الامام حتی یفرغ المؤذن ثم یکبر فلا باس ایضا کل ذلک حسن اھ وقال صاحب المفصل رتبۃ الکراھۃ تحصل علی خلاف الاولی والاصل ثبت عن الصحابۃ انہم کانوا یقومون اذا شرع المؤذن فی الاقامۃ فقد اخرج عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن شہاب ان الناس کانوا ساعۃ یقول المؤذن اللہ اکبر یقومون الی الصلوٰۃ فلا یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی تعتدل الصفوف ذکرہ الحافظ فی الفتح ص۲۰۰ ج۲ وھذا کان الاولی فی القیام واما تکبیر الامام فوقتہ عند الشیخین اذا قال المؤذن قد قامت الصلوٰۃ ولکن نقل صاحب الدر المختار رجحان التاخیر حیث قال شروع الامام فی الصلوٰۃ مذ قیل قد قامت الصلوٰۃ ولو اخر حتی اتمہا لا باس بہ اجماعا وھو قول الثانی والثلاثۃ وھو اعدل المذاہب کما فی شرح المجمع لمصنفہ وفی القہستانی معزیا للخلاصۃ انہ الاصح وفی رد المحتار قولہ انہ الاصح لان فیہ محافظۃ علی فضیلۃ متابعۃ المؤذن واعانۃ لہ علی الشروع مع الامام (ص ۳۵۲ ج۱) وفی مجمع الزوائد عن عبد اللہ بن ابی اوفی قال کان بلال اذا قال قد قامت الصلوٰۃ نہض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتکبیر رواہ البزار ... والثانی فکبر بدل قولہ بالتکبیر وھذا القول یخص من یجمع بین الصلوٰۃ متلبسا بالتکبیر والقول فکبر علی العطف التفسیری ونحملہ علی معنی قام بعد ان کان قاعدا ولکل وجہۃ والمسئلۃ ظنیۃ - فقط

السؤال - کانپور کی بعض مساجد میں کچھ حصے تکبیر کے وقت مؤذن کے علاوہ سب آدمی بیٹھے رہتے ہیں اور جس وقت مؤذن حی علی الصلوٰۃ کہتا ہے اس وقت سب لوگ کھڑے ہوتے ہیں اور شرح وقایہ کی اس عبارت سے استدلال دیتے ہیں

(ویقوم الامام والقوم عند حی علی الصلوٰۃ ویشرع عند قد قامت الصلوٰۃ) (صفحہ ۱۵۰ سطر ۱۲) اور جو شخص پہلے سے ہی کھڑا ہو جائے اسکو بُری نگاہ سے دیکھتے ہیں اس مسئلہ میں جناب کی کیا رائے ہے اور اس مسئلہ پر عمل کرنے والے کو بدعتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور عمل نہ کرنے والے کو وہابی کہتے ہیں۔ فقط۔

الجواب - شرح وقایہ کی عبارت مبہم ہے کیونکہ اس میں اس عمل کا درجہ بیان نہیں کیا گیا اور دوسری بعض کتابوں میں مفسر ہے اس لئے مبہم کو مفسر کی طرف راجع کریں گے چنانچہ درمختار میں قبیل فصل صفۃ صلوٰۃ یہ عبارت ہے ولہا اداب ترکہا لا یوجب اساءۃ ولا عتابا کترک سنۃ الزوائد لکن فعلہ افضل الی قولہ والقیام لامام ومؤتم حین قیل حی علی الفلاح ... وشروع الامام فی الصلوٰۃ مذ قیل قد قامت الصلوٰۃ ولو اخر حتی اتمہا لا باس بہ اجماعا وھو قول الثانی والثلاثۃ وھو اعدل المذاہب کما فی شرح المجمع لمصنفہ وفی القہستانی معزیا للخلاصۃ انہ الاصح اھ وفی رد المحتار قولہ انہ الاصح لان فیہ محافظۃ علی فضیلۃ متابعۃ المؤذن واعانۃ لہ علی الشروع مع الامام

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے - ۱ یہ عمل آداب میں سے ہے جس کا ترک موجب اساءت یا عتاب نہیں تو اس کے تارک پر نکیر کرنا تجاوز عن الحدود ہے جو کہ بدعت کی فرع ہے پس ایسا عامل اگر تارک پر نکیر کرے تو عامل بالادب بوجہ نکیر کے مبتدع ہے - ۲ مستحب وادب یہ ہے قد قامت الصلوٰۃ کہنے کے وقت امام کا نماز شروع کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک عارض کی وجہ سے تاخیر کو اعدل و اصح کہا ہے جو مستلزم ہے افضل ہونے کو اور وہ عارض شروع مع الامام پر مؤذن کی اعانت ہے ایسے ہی اس میں بھی ایک عارض ہے کہ وہ مانع ہے کے اعتبار کی وجہ سے مثل لازم کے ہو گیا ہے گنجائش ہے کہ قبل اقامت کے قیام کو افضل کہا جائے اور وہ عارض تسویہ صفوف کا ہے جو کہ نہایت مؤکد ہے اور آج کل عامہ ناس کی عدم اہتمام و قلت مبالات کی وجہ سے مشاہدہ ہے کہ حی علی الصلوٰۃ پر کھڑے ہونے سے امام کی تحریمہ کے وقت تک صفوف کا تسویہ نہیں ہو سکتا بلکہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ پہلے سے کھڑے ہو جانے پر بھی اگر تسویہ صفوف کا انتظار کیا جائے تو اقامت اور تحریمہ امام میں فصل کی ضرورت ہوتی ہے - ۲ صفر ۱۳۳۵ھ

گیارھواں نادرہ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن

الاستفتاء - کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ آجکل جو انجکشن کے ذریعہ دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے یہ مفسد صوم ہے یا نہیں ادلہ شرعیہ سے جواب عنایت فرمایا جائے؟

ع یہ فتویٰ صاحب فتویٰ کا نہیں مگر چونکہ صاحب فتویٰ کا مصدقہ ہے اس لئے ان کی اجازت سے امداد الفتاویٰ کا جزو بنایا گیا ہے ۱۲

الجواب۔ ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے سے نیز تجربے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوف عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کیساتھ شرائین یا اوردہ میں اس کا سریان ہوتا ہے جوف دماغ یا جوف بطن میں وہ نہیں پہنچتی اور فساد صوم کے لئے مفطر کا جوف دماغ یا جوف بطن میں پہنچنا ضروری ہے مطلقاً کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شرائین واوردہ) کے جوف میں پہنچنا مفسد صوم نہیں لہذا انجکشن کے ذریعہ سے جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد صوم نہیں۔ فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بالکل حقیقۃً اس دعوے کی تصریح کرتی ہیں۔ اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا بلکہ جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے کیونکہ انھیں دو قسم کے زخموں سے دوا جوف دماغ یا جوف بطن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوف عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے۔ دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء سے ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوف بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ جوف دماغ یا جوف بطن میں نہیں پہنچی اس لئے اس کو مفطر و مفسد صوم نہیں قرار دیا جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں کما صرح بہ الشامی حیث قال افاد انہ لو بقی فی قصبۃ الذکر لا یفسد اتفاقاً ولا شک فی ذلک شامی ص ۱۰۸ ج ۲۔ ومثلہ فی الخلاصۃ ص ۲۵۳ نقلا عن ابی بکر البلخی اگر دوا مثانہ تک پہنچ جائے تب بھی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مفسد صوم نہیں۔ امام ابو یوسفؒ جو مثانہ میں پہنچ جانے کو مفسد قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بنا پر کہ ان کو یہ معلوم ہوا کہ مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا معدہ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ نفس مثانہ میں پہنچنے کو وہ بھی مفسد نہیں فرماتے اسی لئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے متعلق فرمایا ہے فکانہ وقع عند ابی یوسفؒ ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول ووقع عند ابی حنیفۃؒ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ وہذا لیس من باب الفقہ۔ محقق ابن ہمام اس کی شرح میں فرماتے ہیں یفید انہ لا خلاف لو اتفقوا علی تشریح ہذا العضو فاز قول ابی یوسفؒ بالافساد انما ہو علی بناءہ قیام المنفذ بین المثانۃ والجوف الی قولہ۔ قال فی شرح الکنز وبعضہم جعل المثانۃ نفسہا جوفاً عند ابی یوسفؒ وحکی بعضہم الخلاف مادام فی قصبۃ الذکر ولیس بشیء انتہی۔ الغرض اسی طرح اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا کما صرح بہ فی الہدایۃ والخلاصۃ حالانکہ کان بھی ایک جوف ہے، اسی طرح اگر کوئی انگور وغیرہ کو ایک تاگے میں باندھ کر نگل جائے اور پھر معدہ میں پہنچنے سے پہلے کھینچ لے روزہ فاسد نہیں ہوتا کما قال فی الخلاصۃ ص ۲۵۳ ولو ابتلع عنباً مربوطاً بخیط ثم اخرجہ لا تفسد صومہ۔ خلاصہ ص ۲۵۳ ومثلہ فی العالمگیریہ مطبوعہ الحنفی ص ۲۰۳ ولفظہ وہذا ابتلع لحما مربوطا علی خیط ثم انتزعہ من ساعتہ۔ لا یفسد وان ترکہ فسد کذا فی البدائع۔ اگر مطلق جوف بدن میں کسی شئی کا پہنچنا مفسد ہوتا تو خود پیشاب گاہ بھی ایک جوف ہے، اور مثانہ تو بدرجہ اولیٰ جوف ہے،

کان اور حلق بھی جوف ہیں ان میں پہنچنا بھی بالاتفاق مفسد صوم ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن میں مفطر چیز کا پہنچنا مفطر صوم نہیں بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہیں بلکہ جوف دماغ بھی اس میں اصل نہیں وہ بھی اس وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ میں پہنچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ میں پہنچ جانا عادۃً اکثری ہے جیسا کہ صاحب بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے۔ قال فی البحر التحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدۃ منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الرأس وصل الی جوف البطن بحر الرائق ص ۲۷۸ ج ۲۔ اس عبارت میں اس مقصد کی بالکل تصریح ہو گئی کہ جوف سے مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن میں پہنچنا لازمی ہے اس لئے اس میں پہنچنے کو بھی تبعاً بجوف المعدہ مفسد قرار دیا ہے۔ اسی طرح حقنہ وغیرہ کو تبعاً بجوف المعدہ مفسد کہا گیا ہے۔ فتاوی قاضیخان میں ہے، اما الحقنۃ والوجور فلانہ وصل الی الجوف مافیہ صلاح البدن وفی القطور والسعوط لانہ وصل الی الرأس مافیہ صلاح البدن اس عبارت سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف میں پہنچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہیں۔ اور خلاصۃ الفتاوی کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے وہی ہذا ما وصل الی جوف الرأس والبطن من الاذن والانف والدبر فہو مفطر بالاجماع وفیہ القضاء وہی مسائل الافطار فی الاذن والسعوط والوجور والحقنۃ وکذا فی الجائفۃ والآمۃ عند ابی حنیفۃ ص ۲۵۲ اسی طرح عالمگیری کے الفاظ بھی اس کے قریب ہیں۔ وفی دواء الجائفۃ والآمۃ اکثر المشائخ علی ان العبرۃ الوصول الی الجوف والدماغ عالمگیری مطبوعہ الحنفی ص ۲۰۳۔ اور بدائع کی عبارت ان سب سے زیادہ اس مضمون کیلئے اصرح واوضح ہے وہو ہذا وما وصل الی الجوف او الدماغ من المخارق الاصلیۃ کالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فی اذنہ فوصل الی الجوف او الی الدماغ فسد صومہ اما اذا وصل الی الدماغ لانہ لہ منفذ الی الجوف فکان بمنزلۃ زاویۃ من زوایا الجوف الی قولہ اما اذا وصل الی الجوف او الی الدماغ من غیر المخارق الاصلیۃ بان داوی الجائفۃ والآمۃ فان داواہا بدواء یابس لا یفسد لانہ لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ ولو علم انہ وصل یفسد فی قول ابی حنیفۃ بدائع صنائع ص ۹۳ ج ۲ ہذا واللہ سبحانہ وتعالی اعلم بالصواب والیہ المتاب فی کل باب۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفرلہ خادم دار الافتاء دار العلوم دیوبند۔ ۲۸ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

الجواب صحیح وہو ارفق مندرجۃ من الزمان۔ اشرف علی۔ ۵ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

بارھواں نادرہ طہارت بول وبراز حضرات انبیاء علیہم السلام

السوال۔ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے انھوں نے حسب ذیل روایات بیان کیں جن کے متعلق

یہاں کثر اصحاب نعلین پہنا کرتے ہیں، حضور براہِ کرم برائے اطمینان اہلِ اسلام ان روایات کے متعلق تحریر فرمادیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط اور اگر تکلیف نہ ہو تو کسی کتاب کا حوالہ بھی تحریر فرمادیں۔

روایات ۔ (۱) انبیاء علیہم السلام کا بول و براز پاک ہوتا ہے اور خصوصاً ہمارے رسول کریم کے فضلات بالکل پاک تھے کیونکہ آپ سراپا نور تھے۔ (۲) انبیاء علیہم السلام کے بول و براز کو زمین فوراً ہضم کر جاتی ہے؟

الجواب ۔ خواہ مخواہ انھوں نے ایسی باتیں بیان کر کے مسلمانوں کو پریشان کیا جو عقائد ضروریہ میں سے ہیں نہ احکام میں سے بیان کرنے کی چیز عقائد و احکام ہیں نہ کہ ایسی روایات جن پر دوسری اقوام بھی ہنسیں، ایسی روایات بعض معتبر کتابوں میں آئی ہیں جن کی نہ تصدیق واجب ہے کیونکہ سند صحیح نہیں اور نہ تکذیب واجب ہے اس لئے کہ فی نفسہ ممکن ہیں اس لئے ایسے امور میں مشغول ہی نہ ہونا چاہئے نہ تصدیقاً نہ تکذیباً اور ایسے واعظوں کا وعظ ہی کیوں سنا جاتا ہے اور ان سے مطالبہ سند کا کیوں نہ کیا گیا اسی جلسہ میں حقیقت کھل جاتی۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اس کے بعد اس کے متعلق دوسرا خط آیا جو ذیل میں منقول ہے

السوال ۔ جناب ماسٹر محمد شریف خاں صاحب نے حال میں ایک استفتاء خدمت عالی میں پیش کیا تھا جو ہمرشتہ عریضہ ہذا ہے جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایاتِ مذکورہ ضعیف ہیں اور ان کی کوئی سند نہیں حسب اتفاق ایک صاحب کی نشر الطیب میں انھیں روایات کو دیکھنے کا اتفاق پیش آگیا انھوں نے نشر الطیب کے صفحات ۱۳۵ و ۱۳۶ مجھ کو دکھلائے اب وہ فتویٰ اور یہ تحریر معلوم ہوتی ہیں۔ نشر الطیب میں روایت اقوال حضرت عائشہ صدیقہ بیان کی گئی ہے۔ جواب جلد عطا فرمایئے تاکہ تسکین ہو۔ ۲۲ راگست ۱۹۳۱ء۔

الجواب ۔ ضعیف بلا سند نہیں ہوتی بلکہ بسند ضعیف ہوتی ہے جو عقائد میں حجت نہیں فضائل میں کھپ جاتی ہے میں نے تحریر سابق میں یہی لکھا ہے کہ سند صحیح نہیں تو دونوں تحریروں میں تضاد نہیں کیونکہ ضعیف کی نفی نہیں کی اور اس ضعفِ سندی سے ایسی کتاب کو غیر معتبر بتلایا تھا کیونکہ معتبر صحیح کو کہتے ہیں ضعیف کو نہیں کہتے باقی یہ کہ پھر کتاب میں کیوں لکھا سو کتاب تو فضائل میں ہے عقائد و احکام میں نہیں اگر شاذ و نادر ایسی بھی کوئی روایت لکھی جائے کھپ جاتی ہے بخلاف وعظ کے کہ وہ عقائد و احکام کی تعلیم کے لئے ہوتا ہے اس میں ایسے مضامین نہیں کھپتے۔ دوسرے وعظ سننے والے اکثر کم فہم ہوتے ہیں اور کتاب پڑھنے والے اکثر فہیم۔ ۸ ربیع ۲ ۱۳۵۰ھ۔

اضافہ ۔ بعد تحریر جواب ہذا شرح الشفا ملا علی القاری میں یہ بحث نظر سے گذری انھوں نے فضل نظافت جسم نبوی میں اس پر بہت مبسوط لکھا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض روایات کا تو ثبوت مقدوح ہے اور بعض کی دلالت

اور بعض روایات میں شارحین کا یہ قول مذکور ہے مثو بیت ولا الا اعلم لا اشعر اور ایک روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے متعلق نہی فرمانا مذکور ہے اور وہ یہ ہے۔ روی ابن عبد البر ان سالم بن ابی الحجاج حجمہ صلی اللہ علیہ وسلم فازدرد ای ابتلع فقال اما علمت ان الدم کلہ حرام وفی روایۃ لا تعد فان الدم کلہ حرام۔

پس مسئلہ بالکل منقح ہو گیا کہ طہارت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ۸ ربیع ۲ ۱۳۵۰ھ

تیرھواں نادرہ رسالہ البصائر فی الدوائر

اس رسالہ میں حضرات نقشبندیہ کے دوائر یعنی مراقبات خاصہ کی تفسیر و تشریح و تحقیق ہے۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۹۳ سے شروع اور صفحہ ۵۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

چودھواں نادرہ تصحیح العلم فی تقبیح العلم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۹۸ سے شروع اور صفحہ ۶۰۱ پر ختم ہو گیا ہے۔

پندرھواں نادرہ رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

اس رسالہ میں مسئلہ استواء علی العرش کی بحث اور بعض علماء کے سوال کا جواب ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۰۲ سے شروع اور صفحہ ۶۳۶ پر ختم ہوا ہے۔

سولہواں نادرہ شجرۃ المواد

ملفوظ منضبط کردہ مولوی محمد مصطفیٰ بجنوری ۱۳۳۶ھ تقریباً نافع اور جامع سمجھ کر نقل کیا گیا ہے روزے حضرت اقدس مولانا حاجی مولوی اشرف علی صاحب بعض احباب خاص را بر رو شنکرہ خود خلاصہ سلوک یعنی تصوف بیان فرمودند خاکسار جامع بود و اشتمال بیان تقریر جناب ممدوح را برائے انتصار بصورت شجرہ ذیل نگاشت۔ ...

امور مبحوث عنہا فی التصوف

غیر مقصود
مقصود
موانع
قواطع
ذرائع
فاقد
ثمرہ و بیج المقصود
انتہت شجرۃ المواد

سترھواں نادرہ رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

اس رسالہ میں اولاد مشرکین کے دخول جنت و نار کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۳۳ سے شروع اور صفحہ ۶۴۰ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھارہواں نادرہ در رسالہ ظہور العدم بنور القدم

اس رسالہ میں مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کی نہایت عجیب اور مفصل تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۴۰ سے شروع اور صفحہ ۶۵۴ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ در رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

اس رسالہ میں اتفاق و اختلاف کی حقیقت اور اقسام اور نادر تحقیقات ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۵۵ سے شروع اور صفحہ ۶۸۷ پر ختم ہوا ہے۔

بیسواں نادرہ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد

اس رسالہ میں اس کی تحقیق ہے کہ تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہیں غیر مقلدوں کا قول صحیح نہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۸۸ سے شروع اور صفحہ ۶۹۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں نادرہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بمبئی

اس رسالہ میں اخبار مذکور کی بعض شرعی اصلاحیں ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۳ سے شروع اور صفحہ ۶۹۴ پر ختم ہوا ہے۔

بائیسواں نادرہ در بیان فرق قیاس فقہی و اعتبار صوفیہ و فال مشروع و فال غیر مشروع

حاصل مقام و خلاصہ مرام یہ ہے کہ اس تفسیر بحوث عنہ کے تین درجے ہیں ایک یہ کہ حدود شرعیہ کے اندر رہ کر ہو یعنی اس سے قرآن کی تغییر لازم نہ آوے جیسا بعض اقوال منقولہ فصل سوم کی حالت ہے جو تنبیہات کے ملاحظہ سے واضح ہو سکتی ہے یہ غلو کے درجہ میں ہے ایک یہ کہ حدود کے اندر ہو یعنی اس سے تغییر قرآن کی لازم نہ آئے صرف غیر مدلول قرآنی کو مدلول قرآنی پر کسی مناسبت و مشابہت سے قیاس کر لیا جائے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دینی ہو جیسا بعض اقوال میں ہے۔ دوسری یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دنیوی ہو جیسا اکثر اقوال میں ہے اور ان دونوں قسموں میں یہ امر تو مشترک ہے کہ یہ قیاس حجت شرعیہ نہیں اس لئے اس قیاس سے اس حکم کو اس نص کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں حجت شرعیہ صرف قیاس فقہی ہے جس کا حاصل بضرورت عمل اشتراک علت سے تعدیہ حکم کا ہے مقیس علیہ سے مقیس کی طرف اور چونکہ اصل حکم منصوص میں بھی مؤثر وہی علت ہے اور وہ مقیس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اس حکم کو بھی نص کی طرف مستند کیا جاتا ہے بخلاف اس قیاس کے کہ یہاں مقیس میں حکم دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے اس قیاس سے محض توضیح و تائید مقصود ہوتی ہے پس یہ حقیقی قیاس نہیں محض صورت قیاس کی ہے اسی لئے اس سے

قیاس کے احکام ثابت نہیں ہیں یہ امر تو دونوں قسموں میں مشترک ہے پھر آگے ان میں باہم ایک تفصیل ہے جس سے دونوں کا درجہ جدا جدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دینی ہے تو اس قیاس کا درجہ علم اعتبار ہے اور وہ معمول بہا رہا ہے بشرطیکہ اس کو درجہ تفسیر تک نہ پہنچایا جائے اور اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دنیوی ہے تو اس قیاس کا درجہ فال متعارف یا شاعری سے زیادہ نہیں گو مضمون مقیس صحیح ہی ہو یا اتفاق سے صحیح ہو جاوے چنانچہ شعراء بھی اپنے خیالی دعاوی میں ایسے ہی قیاسات سے استدلال کیا کرتے ہیں اور کبھی وہ دعاوی فی نفسہ صحیح بھی ہوتے ہیں ایک اردو کا شاعر کہتا ہے

سرخ رو ہو گیا پیش حکما بطلیموس ۔ جب وہ خورشید ہوا گرد بنارس دوار

اس شاعر کا ممدوح ایک ہندو ہے جو بنارس گیا تھا شاعر نے ممدوح کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور بتخانہ بنارس کو زمین سے اور اس کے گرد طواف کرنے سے بطلیموس کے مذہب کی صحت پر استدلال کیا کہ آفتاب زمین کے گرد گھومتا ہے ایک فارسی شاعر کہتا ہے

فرو آلنگ و جمن بر بہر دو چشم اشکبار من ۔ نمی آئی چرا از بہر اشنان در کنار من

اس میں اپنی دونوں آنکھوں کو گنگ و جمن سے تشبیہ دی اور اس سے محبوب کیلئے غسل کے واسطے اپنے پاس آنے کی ضرورت پر استدلال کیا ایک عربی کا شاعر کہتا ہے

اراک ظننت السلک جسمی فعققتہ ۔ علیک بدر حسن لقلۃ الترائب

اس میں اپنے جسم کو بوجہ لاغری محبوب کے خیط عقد کے مشابہ قرار دے کر سینہ سے جدا رکھنے کی تجویز پر استدلال کرتا ہے تو کیا ان استدلالات کو علوم کہا جا سکتا ہے بلکہ علوم آیہ میں بھی کوئی شمار کرتا ہے یا ان کو قابل تسلیم سمجھتا ہے اسی طرح اہل فال بھی قرآن سے اپنے خاص احکام خبریہ و انشائیہ پر استدلال کیا کرتے ہیں تو کیا وہ علوم قرآنیہ میں داخل ہو جاتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص مسمی زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہو اور اس کو یا تو یہ تردد ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہوگا یا یہ تردد ہو کہ مجھ کو ایسی حالت میں کیا کرنا چاہئے اور وہ قرآن سے تفاؤل کرے اور اتفاق سے اس میں سورۂ احزاب کی آیات جو زید بن حارثہ کے باب میں نازل ہوئی ہیں نکل آویں اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہوگی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کر لینا مناسب ہے اور واقع میں بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشاء کی صحت کا اعتقاد جائز ہوگا اسی واسطے محققین علماء نے ایسے تفاؤل کو حرام کہا ہے کما فی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر المکی ص ۱۲۳

اور جس تفاؤل کی اجازت ہے اس کی حقیقت صرف تقویت رجا کی ہے بنا ضعیف پر جو کہ بدون ایسی بنا کے بھی مامور ہے نہ کہ استدلال اور اس درجہ میں تفاؤل من المصحف بھی جائز ہوگا اگر کوئی شبہ کرے کہ شاید یہی فتوی حرمت کا ہو کہ اس میں علم غیب کا دعوی ہے نہ یہ کہ ایسا استنباط ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ علم غیب کا دعوی بھی تو جب ہی ہے جب یہ استنباط ناجائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ استنباط جائز ہوتا تو پھر یہ علم بواسطہ دلیل ہوتا علم غیب نہ ہوتا کیونکہ اس کی حقیقت علم بلا واسطہ

میں مشکلم فرفع القلم ہے اب یہ بات رہی کہ اُن کی حالت اختیار کی تھی یا نہیں یہ امر اجتہادی ہے جس کا اصل معیار تو یہ تھا کہ جو حضرات ایسے احوال کے بصیر اور عارف ہیں اُن سے رائے لیجاتی جیسے کوئی ایسا شخص جس کا جنون عام طور پر مشتبہ ہو مگر اطباء حاذق علامات سے جنون تشخیص کریں اگر اپنی بی بی کو طلاق دے تو اہل فتویٰ کے ذمہ واجب ہے کہ اطباء کے قول کو حجت سمجھکر طلاق کا فتویٰ نہ دیا جاوے یہ وجوب اُسی وقت ہے جب تک قرینہ سے اس جنون کا احتمال بھی ہو اور اگر احتمال بھی نہ ہو تو وہ طلاق کے فتوے میں معذور ہوں گے۔ پھر اگر اطباء یہ فتویٰ سنکر مفتی کو نادان یعنی فن تشخیص سے ناواقف کہیں مگر عاصی نہ کہیں تو اُن پر بھی کوئی ملامت نہیں پس شیخ نے اپنی بصیرت سے منصور کے اس عذر کو سمجھا اور اہل فتویٰ کو اس عذر کا احتمال بھی نہ ہوا تھا اہل فتویٰ عاصی ہیں نہ شیخ پر اُن کو نادان یعنی حقیقت سے ناواقف کہنے میں کوئی اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ان کو عاصی نہیں کہتے رہا یہ کہ شیخ کو غصہ کیوں آیا جواب یہ ہے کہ صورۃً غصہ ہے اور حقیقت میں رنج ہے جیسے مثلاً کوئی طبیب اس پر رنج کرے کہ افسوس غریب کا گھر ویران ہو گیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابتداء تو رنج سے ہوئی ہو مگر معترض نے جب کے احوال گفتگو شروع کی اُس وقت شیخ کو غصہ آ گیا ہو مگر وہ غصہ معترض پر ہے اہل فتویٰ پر نہیں۔ اب شبہات رہ گئی کہ وہ عذر کیا تھا سو شیخ نے اُس عذر کی طرف اپنے اس قول میں خود اشارہ فرما دیا ہے۔ نمی بینی نادان کہ سریان حق در جمادے (یعنی شجر) ہمچنیں اظہار شود و دگر در (یعنی منصور) نہ (کلام شود الخ) سریان سے مراد تصرف کا سریان ہے جیسے شجرۂ طور بلا اختیار کلمہ انی انا اللہ کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اسی طرح منصور بھی بلا اختیار کلمہ انا الحق کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اور اگر یہ جواب سمجھ میں نہ آوے تو دوسرا احتمال یہ جواب ہو سکتا ہے کہ معنی متبادر مراد نہ تھے بلکہ وہی معنی تھے جو اس آیت میں ہیں والوزن یومئذ الحق یعنی الواقع الثابت اس میں ان سوفسطائیہ کا رد ہو گا جو حقائق اشیاء کو غیر ثابت کہتے ہیں چونکہ وحدۃ الوجود کے پردہ میں بعض صوفیہ بھی حقائق کو غیر واقعی کہتے ہیں پس منصور نے وحدۃ الوجود کی نفی کر دی اور جوش حق میں اس کی تفسیر کی جس طرح حضرت معاذ بن جبل نے جان دیدی اور غیرت حق کے سبب سے قول کی تاویل نہیں فرمائی کہ میری مراد کلام سے وجہ قدیمہ کا وجود کا قائل ہو گا وہ اس کی مخلوق نہیں کہہ سکتا وجہ حادثہ مراد نہیں جیسے معتزلہ اس طرح سے قائل ہیں کہ وجہ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں پس منصور پر خود کشی کا الزام بھی نہ ہوگا۔

چھبیسواں (۲۶) درہ در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض از لطائف قدوسی

مؤلفہ مولانا رکن الدین دعا گو شیخ عبد القدوس۔ لطیفہ ۲۹ واقعہ (۵۷) ایک فقیر حضرت قطب الارشاد سید شیخ احمد [illegible]

---

۱ اور معنی [illegible] ۲ اس فقیر نے حضرت قطب العالم سے [illegible]
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(عوارف المعارف ذکر طائفہ ملامتیہ قلندریہ کردہ است ما در حق ایشاں چہ اعتقاد کنیم فرمودند چنانچہ حضرت شیخ الشیوخ فرمودہ اند اعتقاد حقیقت ایشاں باید کرد بعد ازاں حضرت قطب فرمودند کہ حضرت شیخ رعایت شیخ کردہ اند کہ حفظ فرائض قلندر فرمودہ اند و مغز سخن پنہاں داشتہ اند و ما قلندریہ دیدہ ایم و شنیدہ ایم کہ در ترک فرائض باک نہ داشتند چنانچہ حضرت شیخ شرف الدین بو علی قلندر پانی پتی و خواجہ ترک کرہی قلندر و امثال ایشاں خود دیدہ ایم کہ شیخ حسین سر برہنہ جونپوری قلندر مطلقاً ترک فرائض داشتند با وجود آنکہ از علماء فحول بودند و حضرت قطب فرمودند کہ شیخ محمد فخر الدین جونپوری را گفتیم کہ شیخ حسین نماز نمی گذارد شیخ محمد فخر الدین فرمودند کہ ما گوئیم کہ حسین نماز نمی گذارد شیخ حسین یک ترکستانی در راہ خدا تعالیٰ است لیکن ایشاں قلندریہ دارند مارا تصوف، اشکال نظاہر ہے حل اُسی عبارت مذکورہ کے بعد ہی ہے بعوض مبیں ترک فرائض از قلندریہ من حیث الظاہر ما از آں است کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ایشاں را مرتبہ روحی عطا فرمودہ است و قدرت دادہ است بتجسد ارواح در یک حال و در یک وقت خود را چند جا سازند بنا برآں بعض اگرچہ در وقتے در مقامے ترک فرائض از ایشاں دیدہ می شود تو اند بود کہ در ہماں وقت در مقام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) [illegible]

شرعی ڈھونڈتے تھے تو اس سے اُن کی غرض اعتقادی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سے معلوم ہو گیا کہ حضرت شیخ کے اعراس کی تعیین اگر دلیل شرعی سے منکر ہوتی تو اس سے بھی سوال کیا جاتا اس لئے حضرت شیخ نے بھی تعیین کی حکمت بیان نہیں فرمائی۔ سائلین نے ایک تو سماع پر انکار کیا دوسرے یوم عرس کیساتھ سماع کی تخصیص پر انکار کیا انھوں نے اسی کا جواب دیا اول سوال کا جواب تو نقل سے یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ائمہ کے فعل سے دیا جس میں سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں عنقریب نقل کروں گا جن سے اس سماع منقول کی شان معلوم ہوتی ہے جس کے بعد اس زمانہ کے سماع کا اُس سے کوئی تعلق ہی معلوم نہیں ہوتا اور دوسرے سوال کا جواب ذوق اور کشف سے دیا جس میں دو امر کی طرف تو ہی اشارہ کیا بجواز نہ علی السوال میں ایک عرس کی وجہ تسمیہ کی طرف اس قول میں شادی روز وصال دوستاں حضرات است کہ بنیت توجہ الی اہل الاملة الی اہل الاستفادہ منھم کی طرف اس قول میں من روز وصال الی قول تا اللہ توجہ شان الوجہ سے بعض لکھا ہے بر رقم فوق کے نقل مذکور بالا کی تائید بھی ہوتی ہے اور جس وجہ تسمیہ کی طرف حضرت شیخ نے اشارہ کیا وہ اس حدیث سے ماخوذ ہے۔ نم کنومة العروس۔ اب وہ دو حدیثیں جو اس باب میں امر فصل ہیں نقل کر کے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں وہ دو حدیثیں یہ ہیں عن عائشة قالت دخل ابو بکر وعندی جاریتان من جواری الانصار تغنیان بما تقاولت الانصار یوم بعاث قالت ولیستا بمغنیتین فقال ابو بکر امزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک فی یوم عید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ابا بکر ان لکل قوم عیدا وھذا عیدنا (بخاری باب العیدین) وقالت الربیع بنت معوذ بن عفراء جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم ما فی غد فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین (بخاری ابواب النکاح)۔

ان حدیثوں سے امور ذیل مستفاد ہوئے۔ علہ اول گانیوالیاں نابالغ بچیاں تھیں کما فی الصراح جاریۃ (یعنی تصغیر بنت) وفی حاشیۃ المشکوۃ الجاریۃ من النساء من لم تبلغ الحلم گو کبھی مجازاً جوان پر بھی اطلاق آتا ہے

علہ [illegible]

گر بلا دلیل معمول اصول سے جائز نہیں ہے۔ علہ دوسرے فن کی جاننے والیاں نہ تھیں جن کی حالت بالکل ایسی تھی جیسے اکثر گھروں میں چھوٹی بچیاں جھولے میں بیٹھ کر دل بہلانے کو ہنڈی وغیرہ کے گیت گالیتی ہیں علہ مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک نے جو بیرون مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو روک دیا اب یہ تینوں کی خواہ کوئی وجہ ہو گے چونکہ اس فن کو نہ جاننا تصریح ظاہر ہے کہ وہ بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھیں خصوصاً نے بھی جو شادی کے اعلان کیلئے دف کی اجازت دی ہے اس میں عدم تطریب کی شرط ٹھہرائی ہے۔ علہ بدون داعی کے اس شغل کو اس قدر ناپسندیدہ قرار دیا گیا کہ حضرت ابوبکر نے اسکو مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قول کو رد نہیں فرمایا بلکہ ایک داعی کو ذکر فرما دیا تو حضور نے حضرت ابو بکر کے قول میں یہ ترمیم فرمائی کہ وہ یوم عید کو داعی نہ سمجھے تھے آپ نے اُسکا داعی ہونا بتلادیا باقی بلا داعی اس اشتغال کے مذموم ہونے کی حضور نے نفی نہیں فرمائی پس حدیث تقریری سے بلا داعی ایسے اشتغال کا مذموم ہونا ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا کلام ہے کہ دوسرے کسی داعی کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن میں مشائخ محققین بھی داخل ہیں غیر مجتہدین کا اس میں کچھ دخل نہیں باقی مباحث سماع اس باب کے اجمالاً میں گذر چکے ہیں فقط

فائدہ۔ اس میں بعض اہل زمانہ نے زیارت قبر نبوی علیہ الصلوۃ والسلام کو قیاس کیا جاوے جیسا بعض اہل ظاہر نے اس میں تشدد کیا ہے کسی نے نفس سفر میں کلام کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے۔ لا تشد الرحال الا الی ثلثة مساجد الحدیث حالانکہ اس حدیث کی تفسیر خود دوسری حدیث میں آگئی ہے۔ فی مسند احمد عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینبغی للمطی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصی ومسجدی ھذا (ومن نقل ھذا القول الشیخ عبد الحق الدہلوی) اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے لا تتخذوا قبری عیدا حالانکہ وہاں کوئی تاریخ معین نہ اجتماع میں تداعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہیں اور بعض نے خیر القرون میں اس سفر کے منقول نہ ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبد العزیز سے جو کہ جلیل القدر تابعی ہیں ثابت ہے کہ وہ روضہ اقدس پر صرف سلام پہنچانے کیلئے قاصد مدینہ کو بھیجتے تھے اور کسی سے اس کا نکیر منقول نہیں تو یہ ایک قسم کا اجماع ہو گیا اور جب دوسرے کا سلام پہنچانے کیلئے سفر جائز ہے تو اقرب الی الضرورۃ کون ہو گا عملاً النفس اور یہ روایت [illegible] خلاصۃ الوفا [illegible] للسمہودی المتوفی سنہ ۹۱۱ھ وقد [illegible]

علہ [illegible]

استفاض عن عمر بن عبد العزیز انہ کان یبرد البرید من الشام یقول سلّم لی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الامام ابو بکر بن عمرو بن ابی عاصم النبیل من المتقدمین فی مناسک لہ فی فصل المدینۃ التزم فیہا الثبوت (اہل العلم) وانہ لا یروی فیہا الا الروایات الثابتۃ المقبولۃ عند اہل النقد وکان عمر بن عبد العزیز یبعث بالرسول قاصدا من الشام الی المدینۃ لیقرئ النبی صلی اللہ علیہ وسلم السلام ثم یرجع کذا فی کتاب المولوی محمد شفیع من الدیوبند) قلت ان رحیل البرید ہذا لم یکن للصلوٰۃ فی المسجد حتی یقاس علیہ ف۔ اور نسائی باب ساعۃ الاجابۃ یوم الجمعۃ میں جو بصرہ بن ابی بصرہ کا قول لو لقیتک قبل ان تخرج الیہ لما خرجت [illegible] اور اس پر حدیث لا تعمل المطی الا الی ثلثۃ مساجد سے استدلال فرمایا تو اس سے مطلق سفر زیارۃ الطور کی ممانعت لازم نہیں آتی بلکہ سفر باعتقاد قربت سے ممانعت ہے چونکہ اس کا قربت ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور اگر کسی غرض وجہ سے قربت ہونا ثابت ہو یا سفر باعتقاد قربت نہ ہو تو وہ داخل نہیں۔

اٹھائیسواں نادرہ در تحقیق سماع با مزامیر

از انیس الارواح یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رحمۃ اللہ علیہ

تیسری مجلس (قول ۲۲) خواجہ عثمان ہارونی نے ایک ملفوظ حضرت خواجہ مودود چشتی کا نقل کیا ہے کہ خواندم اور چند شہر کہ گرد اس کے ہیں راگ اور باجوں کی شامت سے اور بعض گناہوں کی وجہ سے خراب اور ویران ہوں گے اور سب آپس میں لڑ مریں گے اور ہلاک ہو جاویں گے۔ ف۔ دیکھئے انہیں گانے بجانے کی کس قدر مذمت کی گئی ہے اس کلام میں سماع متعارف بھی داخل ہے باقی اور ان حضرات سے جو سماع منقول ہے اس کی تحقیق [illegible] الہدایہ باب ہم اشکال کے ذیل میں ہے۔

از اسرار الاولیاء یعنی ملفوظات حضرت شیخ فرید الدین جمع کردہ بدر اسحٰق

چوتھی فصل (قول ۲۴) پھر آپ نے فرمایا کہ اے درویش اسے جو شنوائی دی ہے تو اسی لئے دی ہے کہ خدا کا ذکر سنے جہاں کلام اللہ پڑھا جاتا ہو وہاں کان لگنے کہ کیا فرمان آیا ہے نہ اس لئے کہ ہر ایک کی برائی اور تمسخر اور راگ باجہ اور ڈھول کی آواز سنے کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جو اس قسم کی آواز میں کان لگائیگا قیامت کو سیسہ پگھلا کر اس کے کانوں میں بھرا جائیگا۔ ف۔ دیکھئے راگ باجہ سننے کو کس سختی سے منع فرماتے ہیں اور کسی فرد کا استثناء نہیں فرماتے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے کہ وہ ملک شام سے قاصد کو اس لئے بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا کر سلام عرض کریں اور کہا امام ابو بکر بن عمرو بن ابی عاصم نے اپنی کتاب مناسک میں جس میں التزام ہے کہ بجز اصل روایت کے نہ لائیں بیان کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیز ملک شام سے ایک قاصد کو مدینہ بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارک میں سلام عرض کر کے واپس آوے ہو مترجم (حاشیہ صفحہ ہذا) [illegible] مترجم

از فوائد الفواد یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیاء

جمع کردہ حضرت علاء سنجری

مجلس ۴ صفر ۷۱۷ھ (قول ۳۲) اتنے میں ایک شخص آیا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلاں موضع میں آپ کے یاروں میں سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے حضرت خواجہ نے پسند نہ فرمائی اور کہا کہ میں نے منع کیا ہے کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات نہ ہوں ان لوگوں نے جو کچھ کیا اچھا نہیں کیا۔ اس بارہ میں بہت غلو فرمایا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز میں ہو اور مقتدی اس کے پیچھے ہوں اور اس جماعت میں عورتیں بھی ہوں اور امام کو سہو ہو تو مرد سبحان اللہ کہیں اور اگر کوئی عورت اس خطا پر واقف ہو تو ہاتھ پر ہاتھ مارے مگر ہتھیلی پر ہتھیلی نہ مارے کہ وہ لہو سے مشابہ ہے بلکہ پشت ہتھیلی پر مارے۔ غرضکہ لہو و لعب سے اس طرح کی اور سب چیزوں سے احتراز کرنا حکم ہے پس جب کہ نماز میں باطل و لغو یعنی جبکہ دستک میں اتنی احتیاط ہے تو مزامیر کی ممانعت بدرجہ اولیٰ ہے پھر آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گر جائیگا تو شرع میں رہیگا اور جو وہاں سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہاں کا رہا پھر آپ نے فرمایا کہ مشائخ کبار نے سماع سنا ہے اور ان لوگوں کو جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہیں جسے کچھ درد ہو تو وہ کہنے والے کے ایک ہی بیت سننے میں رقت آتا ہے خواہ مزامیر ہوں یا نہ ہوں ہاں جو شخص عالم ذوق سے بالکل بے خبر ہی رہے اگر اس کے آگے کتنے ہی قوال اور کتنی ہی قسم کے مزامیر ہوں جب بھی کچھ فائدہ نہیں کیونکہ وہ اہل درد ہی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کام درد سے تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ سے۔

ف۔ دیکھئے اس میں مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا اہتمام بالشان فرمایا۔

ف۔ جس طرح اس ملفوظ میں حضرت سلطان جی سے مزامیر پر نکیر منقول ہے اسی طرح اقتباس الانوار میں بذیل تذکرہ حضرت شیخ داؤد گنگوہی بسلسلہ مناظرہ ملا عبد القوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس میں اباحت مزامیر کا صحیح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سننے کی نفی بورود لالۃ النص سے اس کا عدم جواز مصرح ہے اس کی یہ عبارت ہے کہ ہرگاہ مزامیر صاحب اجتماع بعضے روایات ترجمہ نقل کردہ است بلکہ استماع آنہا نیز ہیچ پیران ما شنیدہ اند بلکہ [illegible] ناشنیدہ اند بلکہ تصفیق ہم روا نداشتہ [illegible] اس کی کافی تحقیق باب ۲ اشکال [illegible] کے ذیل میں [illegible]

انتیسواں نادرہ رسالہ تمییز العشق من الفسق

اس رسالہ میں عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۹۹ سطر ۲ سے شروع اور صفحہ ۵۰۴ پر ختم ہوا ہے۔

لہ مزامیر کی اباحت [illegible] مترجم [illegible]

ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء الا جعل
الله ظهره طبقة واحدة كلما اراد ان يسجد
خر على قفاه وقال القاضي عياض كما نقل
عنه النووي قيل المراد بالساق نور عظيم
وورد ذالك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى قلت ويخلق الله حينئذ فيهم علما ضروريا
بكونه تجليا ربانيا وان لم يعرفوه به قبل ذلك
والله اعلم ثم يرفعون رؤسهم وقد
تحول في صورته التي رأوه فيها اول مرة فقال
انا ربكم فيقولون انت ربنا الحديث (باب اثبات
رؤية المؤمنين ج ۱) والذي اراه ان هذا التحول
هو ظهوره في الصورة المثالية التي
كانوا يعرفونه بها قبل ذلك وهذا هو الذي
وعدنا بانا نذكره بقولنا السابق في الحديث
ويجوز هذا التحول في التجليات المثالية
من بعضها الى بعض هذه الصورة وان كانت
واحدة بالشخص لكنها يمكن ان ترى مختلفة
في ابصار مختلفة فلا يشكل انطباق النصورات
المختلفة على الصورة المتعينة هذا وانما لم
يتجل بصورة اعلى مما عرفوه منها اولا لعدم
حصول حكمة الامتحان به لان كل مؤمن
يعتقد انه تعالى ليس دون ما اعتقدناه
ولا يعتقد انه ليس فوق ما اعتقدناه فلو تجلى

کیلئے اُن کیلئے اُن کی صورت ذہنیہ سے متغائر صورت میں تجلی فرمائی اور اس کی ساتھ
اُنہیں اسکا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ بھی تجلی ربانی ہے پس جب منافقین اس
صورت کا انکار کیا تو اُن کے دعوی توحید کا صدق ظاہر ہو گیا کہ مخصوص تجلی کو غیر رب
سمجھا اُس کی ربوبیت کا انکار کر دیا اور شاید انقلاب عن الصورت کا سبب ان کے عقول پر
اہوال کا غلبہ ہو اس طرح کہ مستبعد نہ تھا کہ اس پر قیاس کر کے اُس تجلی مثالی کا بھی
انکار کر بیٹھیں جس کا ذکر عنقریب اسی حدیث میں آتا ہے پھر ارشاد فرماویں گے کیا تمہارے
اور رب تعالی کے درمیان کوئی علامت ہے جس سے تم اُسکو پہچان لو وہ کہیں گے ہاں پس
ساق کو کھول دیا جاوے گا پس کوئی ایسا شخص باقی نہ رہیگا جو اللہ کو سجدہ کرتا ہو اپنی
خوشی سے مگر اسکو سجدہ کی توفیق ہو جاویگی اور کوئی ایسا شخص باقی نہ رہیگا جو تقیۃً اور ریا سے
سجدہ کرتا ہو مگر اللہ تعالی اُس کی کمر کو ایک تختہ کر دیں گے وہ جب بھی سجدہ کرنا چاہیگا
فوراً ہی گدی کے بل گر پڑیگا قاضی عیاض نے کہا ہے جیسا کہ نووی نے اُن سے نقل
کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ مراد ساق سے اس جگہ ایک نور عظیم ہے اور ایک حدیث میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہوا ہے اھ میں (اشرف علی) کہتا ہوں کہ ان لوگوں میں اس
وقت اللہ تعالی اُس کی تجلی ربانی ہونے کا علم ضروری پیدا کر دیگا اگرچہ اس سے قبل
اس تجلی سے آگاہی اُس کی معرفت نہ تھی واللہ اعلم پھر یہ لوگ سجدہ سے اپنا سر اٹھائیں گے
اور اللہ تعالی اپنی اسی صورت میں متحول ہو چکے ہوں گے جس میں ان لوگوں نے اسکو اول بار
یعنی دنیا میں دیکھا تھا یعنی پہچانا تھا پھر فرماویں گے میں تمہارا رب ہوں۔ وہ
لوگ کہیں گے آپ ہمارے رب ہیں الحدیث (مسلم ج ۱ باب اثبات رؤیۃ المؤمنین ربہم)
ابھی میں یہ سمجھا ہوں کہ اللہ تعالی کا حقیقتاً اُس صورت مثالیہ میں ظہور ہے جس کو وہ پہلے
سے وہ لوگ حق تعالی کو اس کی تنزیہ میں پہچانتے تھے اور یہ تجلی ہو چکے کہ وہ دنیا میں
اپنے دل میں وعدہ کیا تھا وعدہ کیا تھا جس کا ذکر عنقریب حدیث میں ہے اور تجلیات مثالیہ
میں ایسا انتقال ایک دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت اگرچہ واحد بالشخص ہوگی
لیکن مختلف ابصار میں مختلف نظر آئے گی پس تصورات مختلفہ کا صورت متعینہ پر انطباق [illegible]

بصورة اعلى لساغ احتمال كونه تجليا ابتلاء او
ما فعله فلا يحصل الامتحان فلما تجلى
بصورة ادنى وكان يعتقد انه ليس ادنى حكموا
بالنفي فافهم واعلم ان كل ما ذكرته هنا من شرح
الحديث على اصول القوم ليس شيء منها قطعيا نعم
هو اقرب من كل ما ذكره آخرون من العلماء
كقول بعضهم في التحول لاحتمال ان بعض الملائكة
ظهر لهم لا يخفى عليك بعده وبطلانه لقوله عليه السلام
انا ربكم رب العالمين عند عدم الحمل كانه
عثرت بهذا التقرير على ما ادعيناه من ان التجلي
في الجنة يكون برؤية الذات في الحديث لو كنهها
وفي الموقف بالمثال كما كان لموسى عليه السلام
بالطور بصورة النار ولا يمتنع على المثال الاعلى
المشاركة له في الوصف لقوله تعالى ولله المثل
الاعلى ويمتنع عليه المثل بمعنى المشاركة في الماهية
لقوله تعالى ليس كمثله شيء وهذا المثال الذي
لم يكن قديما لكن التنزه البالغ الى حد الكمال
يكون مرآة للقديم ولا يلتفت الذهن الى
وجوه التغاير والتمايز بينهما فتبصر وتفكر
لئلا تضل ولا تزل فان المقام ادق من الشعر
واحد من السيف ومما يتعلق بالحديث
قال النووي وانه ليس في الحديث تصريح بان
المنافقين يرون الله تعالى وانما فيه ان الجمع الذي

نہیں ہوتا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہوں گے، خوب سمجھ لو اور دنیا ہے
ادنی صورت میں تجلی فرمانے کی اعلی صورت میں تجلی نہ فرمانا جو ان کی پہچانی ہوئی صورت سے
اعلی ہو اس وجہ سے ہے کہ اس سے امتحان کی حکمت حاصل نہ ہوتی اس لئے کہ ہر مومن کا یہ
اعتقاد ہے کہ اللہ تعالی میرے اعتقاد سے کم نہیں ہے اور کسی کا بھی اعتقاد نہیں ہے کہ میرے اعتقاد سے
فوق بھی نہیں ہے پس اگر صورت اعلی میں تجلی فرماتے تو اسکو احتمال ہوتا کہ شاید تجلی ربانی ہے
اور اس کی نفی نہ کرتا پس امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب صورت ادنی میں تجلی فرمائی اور اس کا
اعتقاد یہ تھا کہ وہ ادنی نہیں ہے اس کی نفی کا حکم کر دیا خوب سمجھ لو اور جاننا چاہئے کہ میں نے
اس جگہ حدیث کی شرح میں اصول قوم پر جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں کوئی چیز قطعی نہیں ہے البتہ دوسرے
علماء نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے اقرب ضرور ہے مثلاً بعض نے کہا ہے کہ ادنی صورت میں تجلی
کسی فرشتہ کا ظہور ہو گا اور اسکا بعید ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انا رب العالمین
کا اس کو باطل کرنا ظاہر ہے اور غالباً تم اس تقریر سے ہمارے اس دعوے پر آگاہ ہو گئے ہو گے کہ
جنت میں تجلی رویت ذات سے ہوگی اگرچہ اس کی کنہ کا ادراک نہ ہوگا اور موقف میں مثال سے ہو گی جیسا
موسی علیہ السلام کو طور پر بصورت نار ہوئی تھی اور حق تعالی پر مثال بمعنی مشارکت فی الوصف
ممتنع نہیں چنانچہ ارشاد ہے ولله المثل الاعلى اور مثل بمعنی مشارکت فی الماہیۃ ممتنع ہے جیسا
ارشاد ہے لیس کمثلہ شیء اور گو یہ مثال قدیم نہیں لیکن تنزہ کمال کے سبب قدیم کا مرآۃ ہو جاتا
ہے اور اس قدر [illegible] کہ وجوہ تغایر و تمایز کی طرف التفات نہیں ہوتا خوب بصیرت اور فکر کرو
تاکہ ضلالت اور لغزش میں نہ پڑ جاؤ کیونکہ یہ مقام بال سے باریک تلوار سے تیز ہے اور یہی
حدیث کے متعلق وہ بات بھی ہے جو نووی نے کہی ہے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح نہیں
ہے کہ منافقین کو بھی اللہ تعالی کی رویت ہو گی صرف حدیث میں یہ ہے کہ ایسی جماعت کو
جس میں مومنین و منافقین دونوں ہوں گے رویت ہو گی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
سب ہی کو رویت ہو اور کتاب و سنت کے دلائل سے یہ قائم ہے کہ منافق کو حق سبحانہ
و تعالی کی رویت نہ ہو گی جیسے ارشاد ہے کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون
اور علماء نے کہا ہے کہ حدیث سے ایک مسئلہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسے اللہ تعالی نے

فيجهر المؤمنون والمنافقون يرون وهذا كالقصة
از بين ايديهم وقد قامت دلائل الكتاب
والسنة على ان المنافق لا يراه سبحانه وتعالى
كقوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون واعلم ان الحق تستنبط منه مسئلة
وهو انه كما ان الله تعالى قد عذر من نفى الا
بعوضه من الحق مع كونه مثبتا في الواقع لكن الله
يعذر من اثبت ما عرف منه مع كونه منفيا
في الواقع لاشتراك العلة وهو التكليف بحسب
العلم كما وقع لبعض المكاشفين من توهم
التجلي الروحي تجليا ربانيا والظن انه يعذر
ان شاء الله تعالى وحمل بعضهم قول ابراهيم
عليه السلام هذا ربي على مثل هذا العذر
منهم العارف الرومي قال في دفتر الخامس من
المثنوي بعد ربع اخماسه قبيل قصة الشيخ
محمد بقوله ؎ گفت هذا ربي ابراهيم راد
چونکه اندر عالم وهم اوفتاد واختاره الشيخ عبد القادر
الدهلوي من ساداتنا في تفسيره ولهذه القصة
واني وان لم ارض بمثل الانبياء لكن ذهاب بعض
اهل الحق اليه كاف في جواز الاحتمال كونه عذرا

ایسے شخص کو معذور رکھا جس نے حق کے ایسے وصف کی نفی کی جس
کی اس کو معرفت نہ تھی باوجودیکہ واقع میں وہ وصف ثابت
تھا اسی طرح وہ شخص بھی معذور کہا جاوے گا جو ایسے وصف کو
ثابت کرے جس کی اس کو معرفت ہے گو وہ واقع میں منفی ہو
کیونکہ دونوں جگہ علت معذوریت کی مشترک ہے اور وہ
علت تکلیف ہے حسب العلم جیسا بعض مکاشفین نے تجلی
روح کو تجلی حق سمجھ لیا امید ہے کہ معذور ہوں گے۔ اور
بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول ھذا ربی کو
اسی قسم کے عذر پر محمول کیا ہے ان میں سے عارف رومی رہ بھی
ہیں۔ دفتر خامس کے چار خمس کے بعد شیخ محمد کے قصہ سے
ذرا قبل اس قول میں ؎

گفت ہذا ربی ابراہیمؑ راد
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد

اور ہمارے مشائخ میں سے حضرت شاہ عبد القادر دہلویؒ
نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ مجھکو انبیاء
علیہم السلام کے شان میں یہ پسند نہیں لیکن بعض
اہل حق کا اس طرف جانا اس کے عذر محتمل ہونے
کے لئے تو کافی ہے

واللہ اعلم۔

ستائیسواں نادرہ در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد

الحديث: اكثر من اكل كل يوم سرف
هب عن عائشة واورده في كنز العمال بغير

حدیث: ایک دن میں ایک بار سے زیادہ کھانا اسراف ہے اور ایک روایت میں
اتنا زیادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے اور کنز العمال

برمز هب عن عائشة وضعف وزاد فيها
والله لا يحب المسرفين وورد في الجامع الصغير
في حرف الكاف من فعل صلى الله عليه وسلم
بلفظ كان اذا تغدى لم يتعش واذا تعشى لم
يتغد برمز رجل من الصحابة وكتب
الحفني علامة رحمه لكن الغالب انه تصحيف
لانه صححه العزيزي في العماد قبانه اسناد
ضعيف فيقدم الصحيح على الرمز وكان هذا
تحقيق الثبوت الحديث واما التحقيق من حيث
فهو ان بعض اهل الزهد تعلق بظاهر لفظ
وادعى كراهة الاكل كل يوم مرتين ولا يصح
التعلق لا ثبوتا ولا دلالة اما الاول فلضعف
والكراهة من الاحكام فلا تثبت بالضعيف
والآخر يثبت ما يعارضه فلا تثبت في الاول
وقد ثبت قولا وفعلا اما الاول فيكفيه
الحض على السحور والافطار وكونهما في يوم واحد
واما الثاني ففي جمع الفوائد في كتاب الزهد
برواية الترمذي ما اكل آل محمد اكلتين في يوم
واحد الا احداهما تمر ففيه تصريح بالاكل
مرتين في يوم واحد لا يعاب في بيت محمد صلى الله عليه وسلم
فكيف يحكم عليه بالكراهة اما الثاني وهو الدلالة
الحديث على الكراهة فيظهر بالتامل في
الفاظ الحديث فانه علله بكونه اسرافا والاسراف

میں اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور ایک روایت میں (داخل حدیث) ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم جب صبح کو کھانا نوش فرماتے تو شام کو نوش نہ فرماتے اور جب شام کو
نوش فرماتے تو صبح کو نوش نہ فرماتے اور عزیزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور یہ
حدیث کے ثبوت کی تحقیق ہے کہ ضعیف ہے، باقی اس کے دلول کی تحقیق وہ یہ ہے کہ بعض
اہل زہد نے اس کے ظاہر الفاظ سے تمسک کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا
مکروہ ہے اور اس حدیث سے یہ تمسک صحیح نہیں نہ ثبوتاً نہ دلالۃً ثبوتاً تو اس لئے کہ
حدیث ضعیف ہے جیسا ابھی گذرا، اور کراہت منجملہ احکام کے ہے پس حدیث ضعیف سے
وہ ثابت نہ ہوگی اگرچہ کوئی اس کا معارض بھی ثابت نہ ہو اور اگر معارض بھی ثابت ہو جائے
تو بدرجہ اولیٰ کراہت ثابت نہ ہوگی، اور یہاں معارض ثابت ہو چکا ہے تو وہ بھی قولاً بھی
قولی ثبوت میں تو یہ کافی ہے کہ سحور و افطار کی ترغیب دی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں
ایک ہی دن میں ہوتے ہیں اور فعلی ثبوت یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ جب کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ
وسلم کے گھر والوں نے ایک دن میں دو بار کھانا کھایا ہے تو ان میں ایک بار کا کھانا تمر ضرور
ہوا ہے اس میں تصریح ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا آپ کے دولت خانہ میں معیوب نہیں تھا تو
اس پر کراہت کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے، رہا دوسری شق یعنی حدیث کی دلالت کراہت پر سو اس کا
حال خود حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی علت اسراف
فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور اباحت کے ساتھ جمع نہیں ہوتا پس حدیث ضرور
اس پر محمول ہوگی جبکہ دوسری بار بدون بھوک کے کھائے جیسا [illegible] کی عادت
ہے کہ محض لذت کے لئے ہر وقت کھاتے ہیں گو یا وقت سبب ہے وجوب اکل کا جیسا وقت
سبب ہے وجوب صلوٰۃ کا باقی جو شخص حاجت کے سبب کھائے اس میں کچھ بھی شناعت
نہیں ہے کہ اگر کسی شخص کو دو بار سے زیادہ کھانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب
کے لئے دو بار سے زائد کھانے میں بھی حرج نہیں یا اس حدیث کو کہ صبح کو کھا کر شام کو
نوش نہ فرماتے اور یا بالعکس اس پر محمول کیا جاوے کہ اکثر احوال میں کھانا موجود نہ ہوتا تھا۔
پس اس حدیث میں تنگی کا بیان ہوگا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثری حالت تھی

لا یجتمع مع الحاجة والابتلاء فیحصل التحاشی علی ما اذا اکل مرة ثانیة من غیر جوع کما هو داب المترفین الخادمین للبطن ویاکلون اذا لحق الوقت کان الوقت سبب لوجوب الاکل کما هو سبب لوجوب الصلوة واما من اکل للحاجة فلا شناعة فیه لصاحب الحق ان یحتاج الی الاکل مرتین لعارض المرض او النقاهة لا حرج فی اکثر من مرتین ایضا او یحصل الحاجة اذا تقدم بحیث لم یحصل عن الجوع ان الغذاء او العشاء او کثیر الاحوال فکان زمانا لما کان علی رسول الله صلی الله علیه وسلم من ضیق المعیشة کما روی الشیخان عن عائشة رضی الله عنها قالت لقد مات النبی صلی الله علیه وسلم وما شبع من خبز وزیت فی یوم واحد مرتین (المختار ترک الغذاء العشاء اعلی انسب لمن لم یتعود الا ترک التعریط)

جیسا بخاری و مسلم کی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی اور ایک دن میں دو بار روٹی اور زیتون سے آپ شکم سیر نہیں ہوئے اور حدیث اس پر محمول نہیں کہ آپ نے قصداً صبح و شام کو ترک فرمایا تھا بلکہ تنگی معیشت کی وجہ سے تھا اور ... بہتر ہے احتیاط کرے۔ واللہ اعلم۔

اڑتیسواں نادرہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

اس رسالہ میں استعداد و ولایت کے فطری ہونے کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۲ سے شروع اور صفحہ ۷۱۵ پر ختم ہوا ہے۔

انتالیسواں نادرہ رسالہ التحریض علی صالح التعریض

اس رسالہ میں اس کا اثبات ہے کہ تربیت کی مصلحت سے غیر مطلوب کی تعریض کرنا جائز بلکہ انفع ہے۔
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۵ سے شروع اور صفحہ ۷۲۱ پر ختم ہوا ہے۔

چالیسواں نادرہ رسالہ الخصصہ فی حکم الوسوسہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۲۱ سے شروع اور صفحہ ۷۲۳ پر ختم ہوا ہے۔

اکتالیسواں نادرہ جبر محمود و جبر مذموم

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر اول کے قریب ربع کے "باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل کردن" کے نیچے جو شعر ہیں

سعی شکر نعمت قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر نعمت نعمتت افزوں کند — کفر نعمت از کفت بیروں کند
جبر تو خفتن بود در رہ مخسپ — تا نہ بینی آں در و درگہ مخسپ
ہاں مخسپ اے کاہل بے اعتبار — جز بزیر آں درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد — بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد
جبر خفتن درمیان رہزناں — مرغ بے ہنگام کے یابد اماں

یعنی سعی و عمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک نعمت ہے اس کا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک میں صرف کرے) اور اعتقاد جبر (نفی اختیار و قدرت) کر لینا گویا اس نعمت کا انکار و کفران ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھاتا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تمہارے ہاتھ سے سلب کر دیتا ہے (یعنی عمل کہ نعمت ہے موجب مزید نعمت ہوگا کہ قدرت و توفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر و تعطل کہ کفران ہے موجب سلب نعمت ہوگا کہ روز بروز توفیق میں کمی ہوتی جاوے گی جس کا انجام حرمان ہوگا۔ اب جاننا چاہئے کہ جبر بالمعنی الاعم یعنی مطلق نفی اختیار دو قسم ہے ایک وہ جبر کہ منشا فساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبریہ اسکے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل اور رد کیا ہے اور اسکے قائل ہونے کا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہو جانا اور شہوات میں بیباک و دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہو جانا ہے دوسرا وہ جبر کہ منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل و علا شانہ کے تصرفات و اختیارات عالم میں جاری و ساری دیکھ رہا ہے اس لئے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو بھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو معدوم تو نہیں مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود قوی کے سامنے بیان کیا گیا ہے یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب و سنت اسکو رد نہیں کرتے بلکہ مؤید ہیں اور اس کے حاصل ہو جانے کا اثر طاعات کا زائد و کامل ہو جانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادوں کا فنا ہو جانا ہے۔ جب یہ قسمیں معلوم ہو گئیں تو سمجھنا چاہئے کہ ان اشعار میں جو جبر کی مذمت کی گئی۔ شاید کوئی تارک اعمال و عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہیں اس لئے مولانا اگلے شعر سے اسکا جواب دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے تیرا جبر ہوگا تو مذموم ہوگا البتہ واصل ہونے کے بعد جبر محمود نصیب ہو سکتا ہے۔ اسی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے دونوں قسم جبر کے نتائج و آثار میں فرق بھی معلوم ہو جاوے گا۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں (مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا کہ اس میں سلب الاختیار ہو جاتا ہے) تو تم راہ حق میں مت سوؤ (یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہیں کیا اس وقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت میں چونکہ غلبہ مشاہدہ یقیناً حاصل نہیں تو وہ جبر جبر مذموم ہوگا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اسکو ایک بہانہ تجویز کر لیا ہے) جب تک اس (محبوب کے) در و درگاہ کو دیکھ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول ہو جاوے) اس وقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبردار اے کاہل و بے اعتبار ہرگز مت سوؤ کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اس لئے اسکا اعتبار نہیں ہے جب تک درخت میوہ دار کے نیچے نہ پہنچ جاؤ کہ وہ مقام وصول و مشاہدہ ہے جس کا ثمرہ قرب و فیوض ہیں اس وقت مت سونا یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پہنچ کر سو رہو یعنی جبر اختیار کر لو تو مضائقہ نہیں کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہوگا کہ محمود ہے اور مضر نہیں

کمی یا بیشی کرنے کیلئے ایک قاعدہ معین بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سب سے بڑا دن ۲۲ جون کو ہوتا ہے پھر چھ مہینہ تک گھٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ ۲۲ دسمبر کو سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے پھر چھ مہینے تک یعنی ۲۲ جون تک بڑھتا رہتا ہے اور ان دونوں ششماہی کے وسط یعنی ۲۲ ستمبر کو اور ۲۲ مارچ کو دن رات برابر ہو جاتا ہے۔ اور یہ نقشہ چونکہ تقریبی ہے اس میں جن تاریخوں کی اوقات بعد مذکورہ میں آواخر لکھا ہے وہ تقارب ہے جس کی وجہ تفاوت معتد بہ نہ ہونیکے کہ غالباً دو تین منٹ کے زائد نہیں ہے بحکم تماثل قرار دیا گیا ہے گر سب میں مناسب احتیاط کر لی جائے تو عملی غلطی سے حفاظت رہیگی مثلاً صبح صادق کا جو وقت نقشہ میں ہے اس کے درمیان پندرہ منٹ پہلے سحری چھوڑ دیں اور طلوع شمس کا جو وقت لکھا ہے اس سے ۱۰ منٹ پہلے نماز فجر ختم کر دیں لیکن اگر کوئی ختم نہ کر سکا تو مشتبہ وقت میں پڑھ لینا واجب ہے قضا کر دینا جائز نہیں اور غروب کا جو وقت لکھا ہے اس سے ۵ منٹ بعد روزہ افطار کریں اور جو وقت مثلین کا لکھا ہے اس سے پانچ منٹ پیچھے عصر کی اذان و نماز پڑھیں اور جو وقت یہ شفق ابیض کے غروب کا ہے جو غروب شمس سے اسی قدر مؤخر ہے جس قدر طلوع شمس سے طلوع فجر مقدم ہے کما ذکر فی (ع۲) اس وقت سے ۵ منٹ پیچھے عشاء کی اذان و نماز پڑھیں۔ (ع۲) اگر کسی کو طلوع صبح صادق و غروب شفق ابیض نقشہ سے یاد نہ رہے تو ہر موسم میں طلوع شمس سے پونے دو گھنٹے قبل سحری چھوڑ دے اور غروب شمس سے پونے دو گھنٹے بعد عشاء کی اذان و نماز پڑھے کبھی غلطی نہ ہوگی نقشہ یہ ہے۔

نقشہ مظہر اوقات صبح صادق و طلوع و غروب شمس و مثلین بتواریخ مختلفہ

صبح صادق گھنٹہ	صبح صادق منٹ	طلوع شمس گھنٹہ	طلوع شمس منٹ	غروب شمس گھنٹہ	غروب شمس منٹ	مثلین گھنٹہ	مثلین منٹ	تاریخ
۵	۲۵	۶	۵۰	۵	۱۰	۳	۴۳	یکم جنوری و ۱۰ دسمبر
۵	۲۳	۶	۴۷	۵	۱۳	۳	۴۳	۱۵ جنوری و ۲۷ نومبر
۵	۱۴	۶	۳۲	۵	۲۴	۳	۵۳	یکم فروری و ۸ نومبر
۵	۸	۶	۲۷	۵	۳۳	۴	۰	۱۵ فروری و ۲۷ اکتوبر
۴	۵۳	۶	۱۳	۵	۴۴	۴	۱۱	یکم مارچ و ۱۰ ؍؍
۴	۴۱	۶	۱	۵	۵۹	۴	۲۱	۱۵ مارچ و ۲۷ ستمبر
۴	۲۵	۵	۴۵	۶	۱۵	۴	۳۲	یکم اپریل و ۱۰ ؍؍
۴	۱۱	۵	۳۳	۶	۲۶	۴	۳۹	۱۵ اپریل و ۲۷ اگست
۳	۵۱	۵	۲۱	۶	۳۹	۴	۴۴	یکم مئی و ۱۰ اگست
۳	۳۹	۵	۸	۶	۵۰	۴	۵۰	۱۵ مئی و ۲۷ جولائی
۳	۲۸	۵	۲	۶	۵۸	۴	۵۵	یکم جون و ۱۰ جولائی
۳	۲۳	۴	۵۹	۷	۱	۴	۵۶	۱۵ جون و ۲۷ جون جولائی

[illegible]

نوٹ متعلق ہر دو نقشہ۔ یہ دونوں نقشے مقامات ذیل میں بھی کام آسکتے ہیں ان میں سے بعض میں بوجہ قدر تفاوت کے دو تین منٹ کی احتیاط کی بھی ضرورت ہے اور گو یہ احتیاط کر لینا اسلم ہے اور یہ احتیاط اس عام احتیاط کے علاوہ ہے جو تنبیہ نہم میں مذکور ہوئی (از رسالہ صبح صادق للحافظ محمد اعلیٰ میرٹھی) ۱ مظفر نگر اور اس کے ضلع میں ۲ چرتھاول ۳ جھنجانہ ۴ کیرانہ ۵ کاندھلہ ۶ کھتولی ۷ سہارنپور اور اس کے ضلع میں ۸ منگلور ۹ میاں پور ۱۰ میرٹھ اور اس کے ضلع میں ۱۱ بہادر گڑھ ۱۲ بڑوت ۱۳ برنالوہ ۱۴ ہاپوڑ ۱۵ کھٹورہ ۱۶ سوانہ ۱۷ شاہدرہ ۱۸ شاہجہاں پور ضلع میرٹھ ۱۹ ٹانڈہ ضلع میرٹھ ۲۰ ریاست رامپور اور اس میں ۲۱ ملک ۲۲ شاہ آباد ریاست رامپور ۲۳ لوہیہ ۲۴ بھاٹہ ۲۵ گھوریالہ ۲۶ مراد آباد اور اس کے ضلع میں ۲۷ بچھرایوں ۲۸ بلاری ۲۹ حسن پور ۳۰ بجنور اور اس کے ضلع میں ۳۱ افضل گڑھ ۳۲ ہلدور ۳۳ جھالو ۳۴ منڈاور ۳۵ شیر کوٹ ۳۶ بلند شہر اور اس کے ضلع میں ۳۷ دادری ۳۸ گلاوٹھی ۳۹ سیانہ ۴۰ ریاست دوجانہ ۴۱ رہتک اور اس کے ضلع میں ۴۲ جھجر (از اسلامی جنتری مرزا عزیز بیگ سہارنپوری) ۴۳ حصار ۴۴ ہانسی ۴۵ سردھنہ ۴۶ کرنال (اضافہ از مظہر احمد تھانوی مقیم بھوپال محلہ فتح گڑھ)۔ ۴۷ نگینہ ۴۸ الموڑہ اور سہارنپور کے وہ متعلقات جو اس سے شمال کی طرف نہیں (اس میں ۴۹ رامپور منہیاران ۵۰ نانوتہ داخل ہیں) اور ان کے علاوہ جس مقام کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہو وہ سحر نقشہ کی تاریخوں کی فہرست کسی ماہر ہیئت کے پاس بھیجکر (چنانچہ ایک ماہر کا پتہ بھوپال کا اوپر بھی لکھدیا ہے) دو امر دریافت کر لیں۔ ایک طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان کا فصل دوسرے مثلین و غروب شمس کے درمیان کا فرق باقی تیسرا فرق یعنی غروب شمس و غروب شفق ابیض کے درمیان کا یہ اول فرق سے معلوم ہو جاوے گا کیونکہ دونوں برابر ہوتے ہیں پھر ان فرقوں کے بعد تنبیہات بالا کی رعایت سے سب امور حل ہو جاویں گے۔ کتبہ اشرف علی آخر ربیع الاول ۱۳۴۹ھ

(اضافہ و ترمیم متعلق رسالہ الساعات للطاعات مندرجہ آخر خامسۃ التابعہ

مقام اول اضافہ۔ در ۲ متعلق مثلین ہو تو فصل ہوتا ہے اور اس فصل کا ایک قاعدہ کلیہ بھی ہے وہ یہ کہ طلوع شمس سے غروب تک جو مدت ہو اس کا ساتواں حصہ جب باقی رہیگا مثل دوم ہو جاویگا اور اگر اس میں پانچ منٹ تاخیر کر لی جاوے تو کسی موسم میں غلطی نہ رہیگی اور مثل اول کی یہ تفصیل ہے کہ جنوری فروری مارچ یعنی تین مہینہ میں تو مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور اپریل سے اگست تک یعنی پانچ مہینہ میں مثلین سے ایک گھنٹہ دس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور ستمبر سے دسمبر تک یعنی چار مہینہ میں مثلین سے بائیس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور یہ سب تفاوت تدریجاً ہوتا ہے عمل کرنیوالے کو لحاظ رکھا جاوے نیز اس تفصیل میں اول کا جو وقت ہے اس سے دس منٹ پہلے سے خارج ہونا احتیاط کی بات ہے (از مظہر احمد مذکور نمبر ۲ حوالہ الاستاذ

مقام ثانی ترمیم۔ رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر میں عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصہ کو مع اصل
کے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مقوّمہ حال اُس کے قائم مقام کیا جاتا ہے
وھی ھذہ نقشہ بالا اُن مقامات میں تو بلا کسی قید کے کام دے سکتا ہے جہاں کا طلوع و غروب یہاں کے طلوع و غروب
کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع و غروب یہاں سے مقدم یا موخر ہو وہاں بھی ایک قید سے کام دے سکتا ہے وہ قید یہ ہے
کہ وہاں کے دن کی مقدار یہاں کے دن کی مقدار کے برابر ہو اور وہاں کی رات کی مقدار یہاں کی مقدار کے برابر ہو گو طلوع
و غروب یہاں کے موافق نہ ہو تو اگر کسی ایسے مقام میں اس نقشہ سے کام لینا چاہیں تو یہاں کے اور وہاں کے نصف النہار
میں تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھکر اُس فرق کے حساب سے کام میں لاویں اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو
دیگر وہ سب عبارت میری ہے جو مقام مذکور پر موجود ہے ماقبت سادستہ التابعة۔ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

اڑتالیسواں نادرہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات

مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات الملقب بالامتناع عن البلع

؎ خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں ✦ گفتہ آید در حدیث دیگراں

جن رفیق سفر کر رہے تھے کسی مقام پر پہنچکر دیکھا کہ عین راستہ پر ایک شیر کو تین چار بھیڑیئے لپٹ رہے ہیں اور راستہ
بند ہے انکے پاس کوئی ہتیار وغیرہ نہیں البتہ ان کے سامنے اینٹیں پتھر پڑے ہیں۔ ان تینوں میں اختلاف رائے ہوا اور رائے کے
اختلاف سے عمل میں اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے اگر یہ غالب آگیا تو طبعاً اس احسان سے متاثر ہوکر
مجھ سے مزاحمت نہ کریگا اور میں اطمینان سے اپنے رستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے بھیڑیوں کو مارنا شروع کیا دوسرے
کی یہ رائے ہوئی کہ شیر اکیلا بھیڑیئے متعدد ہیں غالباً غلبہ ان ہی کو ہوگا اگر ان کی نصرت کی تو طبعاً یہ اس احسان سے متاثر ہوکر
مجھ سے مزاحمت نہ کرینگے اور میں امن و امان کیساتھ اپنے راستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے شیر کو مارنا شروع کیا
تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ اینٹیں نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہیں نہ بھیڑیوں کیلئے کافی ہیں اور دونوں حالتوں میں اگر منصور مغلوب
ہوگیا تو غیر منصور کو خواہ مخواہ چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہوگیا تب بھی جانور ہے جس کی طبیعت متحمل نہ غالب ہے
کیا توقع ہے کہ احسان سے متاثر ہوکر رعایت کریگا موقع پاکر وہ بھی طبعاً مزاحمت کریگا اس لئے بہتر ہے کہ جب تک قابل
اطمینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کی جائے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کی جاوے
پھر خواہ غلبہ کسی کو ہو ممکن ہے کہ ہمارے عدم تعرض کے سبب بھی تعرض نہ کرے اور اگر تعرض ہی کیا تو اسکا تو افسوس نہ ہوگا کہ

۱؎ اور اس کے قبل جو دو سطروں میں [illegible] ضرورت نہ تھی [illegible] رسالہ الساعات
[illegible] کے بالکل اخیر میں [illegible] حاشیہ [illegible] تھا [illegible] اب بعنوان ترمیم [illegible] ۔

ہم نے خواہ مخواہ خود چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اسلئے یہ دونوں سے علیحدہ ہوکر اپنی حفاظت میں مصروف ہوگیا اور جس طرح بن پڑا
اُنکی زد سے سکوت و سکون کیساتھ نکل گیا اور دور سے چکر کاٹ کر اُسی راستہ پر جا پڑا اب آگے انکی قسمت کہ وہ شیر یا بھیڑیئے
وہاں بھی پہنچ گئے یہ تین جداجدا طریقے ہیں جنکو ان تین شخصوں نے اپنے لئے اختیار کیا اگر ان لوگوں نے قوانین عقلیہ کی مخالفت
نہ کی اور نیت بھی کسی کی فاسد نہ ہو تو کسی شخص پر کوئی عقلی ملامت نہیں ہو سکتی اور اگر کسی شخص کو اُس کے مجوزہ طریق کا مضر
ہونا صحیح دلیل سے بتلا دیا جائے اور اُس کے پاس کوئی معقول جواب بھی نہ ہو اور وہ پھر بھی اُسی پر مصر ہے تو بیشک وہ ضرور
مستحق ملامت ہوگا یہ مثال ہے بعض خاص معاملات اور آراء کی۔ واللہ اعلم۔

میزان کل مضمون۔ بروایت بعض شعراء مجنون ؎

جبکہ دو موذیوں میں ہو کھٹ پٹ ✦ اپنے بچنے کی فکر کر جھٹ پٹ ✦ ۱۷ شعبان ۱۳۵۱ھ یوم دوشنبہ

انچاسواں نادرہ رسالہ قائد قادیان

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۸ سے شروع ہوکر صفحہ [illegible] پر ختم ہوا۔ ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۱ھ وجلد [illegible] ختم شعبان و رمضان [illegible] میں دیکھیں

پچاسواں نادرہ در معاملہ با کلام اہل طریق

نوٹ۔ رسالہ التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی میں اول محققین اہل ظاہر و اہل باطن کی متعدد عبارتیں ابن عربی کے
متعلق نقل کی گئی ہیں اسکے بعد بطور خلاصہ کے عبارت ذیل لکھی ہے جس کو شوق ہو اصل عبارتوں کا اصل رسالہ کے فصل سوم میں
دیکھ لے۔ ف۔ ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کیساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات
میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کیساتھ تو حسن اعتقاد رکھے اور ان کے
کلام میں اگر کوئی امر ظاہر اختلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھے نہ اُس کو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتاب کا
مطالعہ خود کرے نہ بجز کسی شیخ کے سبقاً پڑھے کیونکہ ان حضرات کا مقصود عوام کیلئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے
تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبۂ حال پر محمول کرلے یا اصلاح
ملحق کر دینے کا احتمال کیساتھ مثل متشابہات کے اُسکی خوض بھی نہ کرے اور بے جھجک التزام العقل اور گستاخی سمجھے کیونکہ وہ معصوم نہ تھے
لیکن شریعت کے بعد شیخ تھے چنانچہ غیر معذور پر ان سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں ان سے کوئی ایسا امر منقول نہیں
صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر صرف اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام اہل
ظاہر بے بہرہ ہیں اس لئے اس کلام کے معارض شریعت ہونیکا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو وہ تبحر میں ان سے بھی بڑھے ہوئے
ہوں اس سے شیخ کو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہئے ورنہ گستاخی ہے۔ سوء خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ایسا ہی محقق ہو

اُس کو حق ہے کہ اُس پر منصف رد کرے خواہ درجہ اجتہادی تک خواہ ابطال تک۔

اکیانواں نادرہ در جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوئے شیخ اکبر

الاغتراب (۲۳)

قال الشيخ في فصوص الحكم واما اهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم

شیخ نے فصوص الحکم میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل نعیم ہوگا لیکن نار ہی میں کیونکہ مدت عذاب ختم ہو چکنے کے بعد صورت نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے سب والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے۔

ف: یہ اعتراض سرسری ہے ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴)

في العقيدة الصغرى للشيخ والتابيد للمؤمنين في النعيم المقيم والتابيد للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم حطه جزاءه وقال في الباب العشرين حظ اهل النار من النعيم عدم توقع العذاب وحظهم من العذاب في حال عدم توقعه فلا امان لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى بقوله لا يفتر عنهم واطال في ذلك كبريت على الخاص قال في باب الجنائز من الفتوحات اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصحيحة تقتضي خروج قاتل نفسه من النار وان النص الوارد بتابيد الخلود مخرج الزجر ويحمل على قاتل نفسه من الكفار الى آخر ما قال قال الشعراني بعد نقله قلت في هذا الكلام

ترجمہ شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ مومنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافرین و منافقین کیلئے عذاب الیم میں تابید ہے اور باب عشرین میں فرمایا اہل نار کا حصہ نعیم سے یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب دائم کی توقع نہ ہوتی (کہ تو کسی وجہ سے تسلی ہو سکتی تھی) اور ان کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب میں بھی ہوتا اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا یہ خطرہ عذاب کا اندیشہ ہوتا تو کسی طرح بھی کلفت ہوتی اور ان کے عدم عذاب کی بھی کوئی حالت نہیں بلکہ ہمیشہ ہی کی ہے جو اندیشہ سے بڑھکر ہے تو وہ بھی تحت عذاب ہوگا اسی طرح ان کیلئے عدم توقع عذاب دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے کچھ تسلی ہوتی تو اس صورت میں ان کے لئے کوئی امان ہی نہیں اور یہ عدم امان اس طریق سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں لا یفتر عنہم خبر دی ہے کہ یہ عذاب کبھی سست نہ ہوگا اور اس میں کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں لکھا ہے کہ جاننا چاہیے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صریحہ اس کی مقتضی ہیں کہ خود کشی کرنیوالا دوزخ سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع میں واقع ہوئی ہے یا اُس خودکشی کرنیوالے پر محمول ہے جو کافر ہو اُن کے قول کے آخر تک جس میں کلام طویل کیا ہے امام شعرانی نے اسکو نقل کرکے کہا ہے کہ اس کلام میں اور جو اس کے بعد ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی طرف سے جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب ہے جس نے ان پر افترا کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہوں گے واللہ اعلم اور شعرانی نے کہا ہے کہ

وما بعده وهو نحو ما سبق من ردهم عن الشيخ وتكذيب من افترى عليه انه يقول بخروج اهل النار من الكفار ولو بعد مضي خمسين الف سنة وقال الشعراني فان قلت فهل لاهل النار حظ من النعيم في وقت من الاوقات فالجواب كما قال الشيخ في الباب العشرين من الفتوحات نعم لاهل النار حظ من النعيم ولكن صورة نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب كما ان حظهم من حق العذاب توهمه الا انه لا امان لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى فلا يفتر عنهم من العذاب فلم يزالوا في غشية من العذاب بعد غشية لكن ففي حال الغشية يعذبون بالعذاب المتخيل وفي حال الافاقة يعذبون بالعذاب المحسوس وهكذا ابد الابد يزيد الدهر فعلم ان اشد العذاب على اهل النار انما هو في نفوسهم من التوهمات فانهم لا يخرجون قط عن باب الشك فيه الا يكون في نفوسهم لوقته ذا بحث والسعر وقال الشيخ وليس عند اهل النار الذين هم اهلها نوم وانما يكون النوم فيها لعصاة الموحدين

الزام کیونکہ اہل نار کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب عشرین میں کہا ہے یہی ہے کہ ہاں اہل نار کے لئے نعیم سے حصہ ہوگا لیکن وہ صورت نعیم کی واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ صورت یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو اور احتمال بلکہ یقین عذاب کا متحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوئی اس لئے کہ ان کو کسی حال میں بھی امان نہیں اور یہ امر بطریق اخبار من اللہ معلوم ہوا تو عذاب ان سے کبھی سست نہ کیا جاوے گا پس وہ ہمیشہ اس حالت میں رہیں گے کہ عذاب کے بعد غشی ہوگی غشی کے بعد افاقہ ہوگا سو حالت غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب ہوں گے اور اسی طرح ابدالآباد تک اور دھر تناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کی ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند نہ آوے گی۔ دوزخ میں نیند صرف عصاۃ موحدین کو آوے گی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں نعیم اور راحت پائیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہوگی عصاۃ موحدین کے ساتھ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آوے گی بدلیل قول حق تعالیٰ کہ وہ عذاب ان سے سست نہ کیا جاوے گا اور وہ اس میں ناامید پڑے رہیں گے اسی فتوحات کے باب میں ذکر فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین کو نیند آجاوے گی تو ان کی نعیم نیند کی حالت میں ایسی ہے جیسے خواب کا نظر آنا ہو گا تو جیسے کوئی شخص اس طرح دیکھیگا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقائع میں مشغول ہے پھر جب جاگ اُٹھے گا تو ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیگا جیسا اہل دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت اُن کی ہوگی اور بعض اُن میں اللہ تعالیٰ ایسی رکھے گا کہ اپنے خواب میں جنت اور مغفرت اور تکالیف اور غم و سرور وغیرہ قسم کی چیزوں میں دیکھیگا میں کہتا ہوں شعرانی کا ماحصل یہی ہے والشرح وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار اپنے خلود کے لذت حاصل کریں گے اور یہ کہ اگر وہ اس

على يدي جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين
لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج اهل النار
الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع عن الشيخ محي الدين
وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتسارّون بذلك
فيما بينهم والحمد لله رب العلمين (مبحث الحادي
والسبعون ج ۲ صـ ۱۴۲ و صـ ۱۴۳).

میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جن کو
شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع الی الحق کیا
کہ ان کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض
اس قول کی تقلید کی بناء پر ہوگیا تھا جو اس باب میں شیخ کی
طرف مشہور ہوگیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی
بعد اس کے کہ باہم اس کی سرگوشیاں کیا کرتے تھے
(غالباً علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اس کی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العلمین۔

ف (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہوجاویں گے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہوجاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں سو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جن کو الحق الاقوم میں بسط کیساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی ان ہی کیساتھ مذکور ہوئے ہیں اور اعلم تحقیق ہے جو تحریر بھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارات میں نہیں چل سکتی اسلئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے

في الروح ومن الناس من تمسك بهذه الآية انه لا يبقى في النار احد واحتج بقول ابن مسعود الخ تقوى مطلب ذالك بما اخرجه ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اهل النار في النار كقدر رمل عالج لكان لهم يوم يخرجون فيه وبما اخرجه اسحق بن راهويه عن ابي هريرة قال سيأتي على جهنم يوم لا يبقى فيها احد وقرأ فاما الذين شقوا الآية واخرج ابن المنذر وابو الشيخ عن ابراهيم قال ما في القرآن آية ارجى لاهل النار من هذه الآية خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال وقال ابن مسعود ليأتين عليها زمان تصفق فيه ابوابها واخرج ابن جرير عن الشعبي قال جهنم اسرع الدارين عمرانا واسرعهما خرابا الى الروايات كلها في الدر المنثور ايضا لكن في لفظ ابن مسعود تحقيق ۱۲ الى غير ذلك من الآثار وقد نقل ابن الجوزي عن وضع بعضها كخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص ليأتين على جهنم يوم ما فيها من ابن آدم احد تصفق ابوابها كأنها ابواب الموحدين اهل البعض بعضها ومر شيء من الكلام في ذلك وانت تعلم ان خلود الكفار مما اجمع عليه المسلمون ولا عبرة بالمخالف والقواطع اكثر من ان تحصى

واحد اشياء كثيرة من هذه الاخبار ولا دليل في الآية على ما يقوله المخالف لما علمت من الوجوه فيها اھ قلت فسرت في بيان القرآن قوله تعالى الا ما شاء ربك بقولي - ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے (وعلقت عليه بقولي هذا عندي ارجح الوجوه وابعدها عن التكلف ويتأيد بالخبر المرفوع في الدر المنثور واذ الخبر المرفوع نص اخرج ابن مردويه عن جابر قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما الذين شقوا الى قوله الا ما شاء ربك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الذين سعدوا الى قوله الا ما شاء ربك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شاء الله ان يخرج اناسا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل اه قلت ويوجهه كون الاستثناء للتعليق لا للتحقيق ما في الدر المنثور اخرج البيهقي في البعث والنشور عن ابن عباس في قوله الا ما شاء ربك قال فقد شاء ربك ان يخلد هؤلاء في النار وان يخلد هؤلاء في الجنة ۱۲

بادونواں نادرہ در معاملہ بابہالیل ومجاذیب وبلہ

الحدیث - ذروا العارفين المحدثين من امتي لا تنزلوهم الجنة ولا النار حتى يكون الله هو الذي يقضي فيهم يوم القيمة (خط عن علي رض) ترجمہ - ایسے عارفین کو جو کہ میری امت میں ہونگے (اُنکے حال پر) چھوڑ دو جنکے ساتھ عالم غیب کی باتیں کہی جاتی ہیں (مطلب یہ کہ ان کو اسرار غامضہ منکشف ہوتے ہیں) نہ انکو (اپنے فتوے سے) جنت میں نازل کرو اور نہ دوزخ میں (یعنی نہ ان پر جنتی ہونیکا حکم کرو نہ ناری ہونیکا مراد یہ کہ اگر وہ ان اسرار کے ساتھ تکلم کریں اور غموض کے سبب سمجھ میں نہ آویں اور ظاہر اخلاف شرع معلوم ہوں تو نہ سمجھے انکے معتقد ہو اور نہ ظاہر اخلاف شرع ہونیکے سبب انکی تضلیل کرو۔ بلکہ انکا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو) حتی کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز انکا فیصلہ فرماویگا

ف - اور بعض اوقات انکے بعض افعال بھی جو ان ہی اسرار کو مکشوف غامضہ پر مبنی ہوتے ہیں اہل ظاہر کی سمجھ میں نہیں آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں گو شرائع میں ایسے مبانی کا اعتبار وعدم اعتبار میں اختلاف ہوسکتا ہے اور اس غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال افعال خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں تو اس حدیث میں ان کیساتھ معاملہ کرنیکا طریق بتلایا گیا ہے نہ انکو ولی اور جنتی سمجھو اور نہ انکو گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ انکو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرو اور اس معاملہ میں چند قیدیں ہیں ایک یہ کہ دلیل اجمالی سے انکا عارف ہونا معلوم ہوجاوے جیسا لفظ عارفین میں اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیمہ کا انکے اندر ذوقاً نور قبول کا ادراک کرنا اور اس ادراک کے سبب انکے ساتھ بے ادبی نہ کرنا اور انکے اقوال افعال پر سختی سے نکیر نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی انکا عارف ہونا معلوم نہ ہو تو ان کیلئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ایسے اقوال افعال پر سختی سے انکار کیا جاویگا اور اس قائل و فاعل پر گمراہی و استحقاق نار کا فتویٰ دیا جاویگا اور ان اقوال افعال پر تاویل کی جاویگی۔ دوسری قید یہ کہ دلیل تفصیلی سے

انکا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی یہ ہے کہ جو علما و مشائخ علوم ظاہر و باطن کے جامع ہیں وہ اُنکو غنیمت مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر اس تفصیلی دلیل سے انکا عارف ہونا معلوم ہو تو اُن کیلئے بھی یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت میں اُن پر مقبولیت و استحقاق جنت کا فتویٰ دیا جاویگا اور اُن کے اقوال و افعال میں تاویل کیجاویگی جیسے اس شان کے بہت اولیاء اُمت میں گذرے ہیں۔ حدیث انتم شهداء الله فی الارض سے و نیز قصہ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید میں مذکور ہے اسکی کافی دلیل ہے اور ایک قید یہ ہے کہ اُنکا کوئی عذر شرعی بین نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ اُن کیلئے مرفوع القلم ہونیکا اور اس عذر کے ظاہر نہ ہونیسے قبل کی حالت کا اعتبار کر کے عدالت یا فسق کا فتویٰ دیا جائیگا پس کسی قسم کا فتویٰ دینے کی ممانعت ایسے شخص کے حق میں ہے جس میں دونوں احتمال ہیں اسلئے احتمال اصلاح ہو وہ دیتے کا فتویٰ نہ دینگے اور احتمال فساد پر مقبولیت کا فتویٰ نہ دینگے بلکہ سکوت کرینگے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کے بین یا غیر بین ہونے میں ایک غلطی ہو جاتی ہے اور وہ غلطی یہ ہے کہ بعض اوقات عقل میں اختلال ہوتا ہے حواس سالم ہوتے ہیں جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہیں مگر عاقل نہیں ہوتے بعض اہل ظاہر سلامتی حواس کو سلامتی عقل سمجھکر دھوکہ کھاتے ہیں اور انکو غیر معذور سمجھکر انکو گمراہ سمجھتے ہیں اسلئے امر میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہیں کہ باوجود کسی قسم کے احتمال اصلاح و عذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگوں کے معتقد ہو کر ایسے اقوال و افعال میں اُنکا اتباع کر کے اپنا ایمان خراب کرتے ہیں پس حدیث میں دونوں جماعتوں کی اصلاح ہے اور سبیل معیار اس حدیث پر عمل کرنیکا یہ ہے کہ اپنے زمانہ کو اہل فہم و اہل تقویٰ و اہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگوں کیساتھ دیکھے اور ویسا ہی خود بھی کرے۔ اور حدیث گو سنداً ضعیف ہے مگر اسکا مضمون آیات قرآنیہ سے مؤید ہے۔ قال الله تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالیٰ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقال تعالیٰ بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح میں علامہ عزیزی و علامہ حفنی کی کچھ عبارتیں بھی بقدر ضرورت نقل کردوں تاکہ تفصیل مذکور میں مجھکو مخترع نہ سمجھا جاوے۔ قال العزیزی عن المناوی و یظهر ان المراد بهم المجاذیب ونحوهم الذین یبدو منهم ما ظاهره یخالف الشرع فلا تعرض لهم بشیء ونسلم امرهم الی الله تعالیٰ وقال الحفنی ای ترکوا مخالطة المجاذیب والتکلم فیهم ای لا تحکموا بانهم من اهل الجنة لاعتقادکم فیهم الولایة ولا تحکموا بانهم من اهل النار نظرا لظهور المعاصی ظاهرا بل فوضوا امرهم لمولاهم ۵

مجانین الا ان سر جنونهم　　عزیز علی ابوابه یسجد العقل اھ

اور علامہ حفنی نے اپنی عبارت میں ایک فائدہ زائدہ بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ ذروا کے معنی میں تعمیم کی ہے کہ انکو چھوڑنیکے معنے یہ ہیں کہ اُن سے ملو بھی مت اور اُنکے باب میں کلام بھی نہ کرو۔ اھ اگر محاورہ کے اعتبار سے اس تعمیم کا مدلول حدیث ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی مدعا دوسرے طور پر حدیث سے ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملہ قولی مستقل دلیل سے اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اُس میں احتمال فساد کا ہے جو مبنیٰ ہے معاملہ قولی کا اور اہل فساد کی مخالطت سے اجتناب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالطت سے بچنا بھی واجب ہے تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول نہ ہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے واللہ اعلم۔ **الحدیث** سألت ربی ان لا یعذب اللاهین من ذریة البشر فاعطانیهم رواه ابو داؤد فی الافراد والضیاء عن انس رضی الله عنه قال العزیزی قال العلقمی قال فی النهایة قیل هم البله الغافلون وقیل الذین لم یتعمدوا الذنب وانما اتوه غفلة ونسیانا وقیل هم الاطفال وقال الحفنی ای البله الذین اختلت عقولهم ولم یشعروا بالحق حتی انفسهم فهم فی ساحة الرضا وان لم تقع منهم عبادة لکونهم اشتغلوا بالعقل حتی عن النفس وقیل المراد بالحق هنا الاطفال الذین لم یبلغوا الحلم اھ قلت لعل الاقرب ما قال الحفنی وان امکن ارجاع ما نقل العزیزی الیه۔ ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے رب سے درخواست کی کہ بنی آدم میں سے جو لوگ مشغول ہیں انکو عذاب نہ دیں اللہ تعالیٰ نے وہ لوگ مجھکو عطا کر دیئے (یعنی میری درخواست پر انکو معاف فرما دیا)۔ ف۔ بعضے لوگ فطرةً یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ قانون شرعی سے غیر مکلف تو نہیں ہوتے مگر پورے با ہوش و باخبر بھی نہیں ہوتے اسلئے اُن سے بعض احکام میں غفلت ہو جاتی ہو جو معنی ما قال الحفنی وان لم تقع منهم عبادة اور باوجود مکلف ہونیکے احکام میں کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اُن سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ اُن سے ہو سکتے ہیں نہ وہ گناہ جو بلا واسطہ گناہ ہیں جیسے زنا و سرقہ و شرب خمر وغیرہا وهو معنی ما قال العزیزی لم یتعمدوا الذنوب وهو حاصل الاجماع الذی قلت ظاہر ہے کہ حدیث میں ایسے ہی لوگ مراد ہیں اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے اُن میں تو مواخذہ کا احتمال ہی نہیں اسلئے وہ محل سوال ہی نہیں بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہیں اسلئے آپنے انکے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگوں کو پابندی احکام میں سخت اہتمام کی حاجت ہے اور ایسے شدید اہتمام پر دوام عادةً متعسر ہے گو متعذر نہیں آپنے انکے تعسر پر نظر فرما کر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی جو قبول ہو گئی۔ اسی سنت نبویہ کے موافق شیوخ عارفین بھی ایسے لوگوں کیساتھ معاملہ عفو و صفح کا کرتے ہیں جنکی نسبت معلوم ہو جاتا ہے کہ انکی قوت فکریہ ضعیف ہے اگرچہ اسکا استعمال کرنا چاہیں تب بھی غفلت ہو جاتی ہے تو گو معذور نہیں

مگر کالمعذور ہے ہاں یہ لوگ عدیم العقل تو نہیں مگر سلیم العقل بھی نہیں بلکہ سقیم العقل یا عقیم العقل ہیں جن کی تعبیر کیلئے عرف و
محاورہ میں بلا لقب مناسب ہے۔ ف ۲۔ اگر اس حدیث کو حدیث ندرۃ العلماء من کے ساتھ ملا لیا جائے جو کہ حرف ال کی
اول حدیث ہے تو ان لوگوں کی حالت خلاف ظاہر ہے، ان کی اقسام اور ان اقسام کے احکام کی کافی تحقیق معلوم ہو سکتی ہے واللہ اعلم

تریپنواں نادرہ در طریق جواب الزامی

سوال۔ ادا کیا یہ ہے کہ مرزا نے حضرت مسیح اور حضرت حسینؓ اور حضرت علیؓ کے اوپر طعن و تشنیع بہت کیا ہے اور آخر
میں یہ فقرہ لکھ دیتا ہے کہ میں تو یہ عیسائیوں کو جواب دیتا ہوں یا حضرت حسینؓ و علیؓ کو جو ہمارے ہیں نہیں کہا ہے بلکہ عیسائیوں کے
مسیح کو جس نے خدائی کا دعویٰ کیا تھا اور جس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے کہا ہے اور شیعوں کے حسن اور علی کو کہا ہے چونکہ عیسائیوں
نے ہمارے حضرت کو اور شیعوں نے ہمارے خلفاء ثلثہ کو بہت برا کہا ہے اس وجہ سے ہم نے بھی ان کے مسلمہ موصوف بصفات
موصوفہ بخیال ان کے کو کہا ہے آیا ایسا پیرایہ اور حیلہ کرکے حضرت حسین و مسیح و علی علیہم السلام پر کسی قدر حملہ جائز ہے یا
قطعی ناجائز ہے اگر کوئی الزام ان پر دیا جاوے تو اسکی کیا صورت ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے مقابلہ میں بھی
مسیح علماء سلف نے ایسا حملہ کیا ہے اور علماء اہل سنت نے بمقابلہ شیعان کے برتاؤ کیا ہے یہ کہاں تک صحیح ہے۔
جواب۔ گو مناظرین کی ایسی عادت ہے مگر قرآن مجید کی ایک آیت کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر قبیح ہے وہ آیت
یہ ہے لقد سمع اللہ قول الذین قالوا ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء اس کا شان نزول مفسرین میں مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے صدقات کی ترغیب فرمائی تھی جس پر یہود نے یہ بات کہی یہ یقینی ہے کہ ان کا یہ عقیدہ نہ تھا بلکہ محض الزام کے طور
پر کہا تھا حضورؐ کی ترغیب سے نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اس قضیہ شرطیہ کو بصورۃ
حملیہ میں کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی تقبیح فرمائی گو ان کا یہ قضیہ شرطیہ کہنا بھی بوجہ لزوم تکذیب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
قابل تقبیح ہے۔ مگر اس مقام پر اس کا ذکر نہیں فرمایا بصرف امر اول کی تقبیح پر اکتفا فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کا
پیرایہ قبیح ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا ہو اس کی تاویل کریں گے کہ مقصود الزام ہے اور کہیں گے کہ ان کو اس آیت میں غور نہیں کیا ہوگا
اور خاص کر جب یہ کہنا مخالفین کی زبان سے اپنے بزرگوں کو برا بھلا کہلانے کا سبب بنجاوے اس صورت میں تو دوسری وجہ
بھی ممنوع ہونے کی پائی جاوے گی۔ قال تعالیٰ ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر
علم۔ اور سلف کے کلام میں ایسے عنوانات نظر سے نہیں گزرے۔

چونواں نادرہ در تحقیق خضاب اسود

فائدہ فقہیہ۔ فی تحقیق حکم الخضاب بالاسود۔ استدل المجوزون بفعل الحسین بن علی رضی اللہ عنہ

الذی رواہ البخاری فی باب مناقب الحسن والحسین عن انس بن مالک قال اتی عبید اللہ بن زیاد برأس
الحسین فجعل فی طست فجعل ینکت وقال فی حسنہ شیئا فقال انس کان اشبہہم برسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم وکان (الحسین ف) مخضوبا بالوسمۃ اھ۔

والجواب۔ عندنا انہ یعنی بما فی الحاشیۃ وهذہ عبارتہا ظاہرۃ وان کان یعارضہ القول علیہ السلام
جنبوہ السواد لکن المعنی کان مخضوبا بالوسمۃ الخالصۃ والخضب بہا وحدہا لا یسود الشعر فاندفع التعارض
بینہما لان المنہی عنہ ہو السواد البحت او کون السواد غالبا علی الحمرۃ لا العکس منشأ الشریعۃ فیہ ان
لا یلتبس الشیب بالشباب والشیخ بالشاب علا ان الحسین کان غازیا والتمہید للخضاب بالسواد جائز فی الحرب
ص ج ۲ والمحشی ان کان غیر معلوم لکنہ لا یضر لان حقیقۃ الجواب المنع وہو مطالبۃ الدلیل لکل واحد حق
المطالبۃ ۹ رجب سنہ ۱۳۴۳ھ ثم اراد المجیب المولوی محمد یحیی الحدیث فی البخاری ہکذا حدثنی انس بن
مالک قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان اسن اصحابہ ابوبکر فغلفہا بالحناء والکتم حتی قنا لونہا
ص ج ۱ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ۔

پچپنواں نادرہ در اجماع بر حرمت اخذ لحیہ دون القبضہ

قال العلائی فی کتاب الصوم قبیل فصل العوارض ان الاخذ من اللحیۃ دون القبضۃ کما یفعلہ بعض المغاربۃ ومخنثۃ
الرجال لم یبحہ احد واخذ کلہا فعل یہود الہند ومجوس الاعاجم اھ فحیث ادمن علی فعل ہذا
المحرم یفسق وان لم یکن ممن یستخفون ولا یعدون فارقا العدالۃ والمروۃ اھ تنقیح فتاوی حامدیہ
ص ج ۲ قلت والاخذ قول لم یبحہ احد نص فی الاجماع فقط۔ ۱۸ القاسم ربیع الثانی سنہ ۱۳۴۳ھ۔

چھپنواں نادرہ در حساب صاع و درہم

فی الدر المختار (وہو ای الصاع المعتبر ما یسع الفا واربعین درہما من ماش او عدس) ج ۱ ص ۱۳۳ وفی
شرح الوقایۃ وعندنا نصف صاع من العراق وہو منوان والمن مائۃ وثمانون مثقالا ومنہ ایضا کل
عشرۃ منہا سبعۃ مثاقیل وقال صاحب الغیاث مثقال بقول اقوی ہو ملتہ بست پس بحساب در مختار
صاع دو سو تہتر تولہ کا ہوتا ہے کیونکہ سات مثقال کے ساڑھے اکتیس ماشہ ہوتے ہیں اس کو سوال حصہ یعنی ۳ ماشہ ۱/۵
رتی درہم وزن ہوا لہذا ایک ہزار چالیس درہم کے ماشے تین ہزار دو سو چہتر ہوئے اور بحساب شرح وقایہ دو سو تہتر تولہ
کا صاع ہوتا ہے فقط تین تولہ کا فرق ہے اب اس کے سیر اپنی اپنی مروج تول کے حساب سے ہر شخص بنالے چونکہ اکثر

تول کے عام طور پر سب جگہ واقفیت ہے اس واسطے اسکا حساب درج ذیل ہے۔

چونکہ حساب مذکورہ بالا میں تولہ بارہ ماشہ کا رکھا گیا ہے اور انگریزی تولہ یعنی روپیہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اور سیر اسّی روپیہ بھر ہوتا ہے اس واسطے ا سیر انگریزی تو ۷۰ تولہ ۸ ماشہ کا ہوا اور ا صاع ۲۶۴ انگریزی تولہ کی رو سے ۲۸۸ تولہ ۱۳ ماشہ ۵ رتی کا ہوا جس کے تین سیر آٹھ چھٹانک چار تولہ آٹھ ماشہ ہوتے ہیں (اور بلا لحاظ کسر خفیف ۳ سیر ۸ چھٹانک ہوا) اور صدقہ فطر ایک سیر ۱۲ ۱/۲ چھٹانک دینا چاہئے۔ اور ۸۰ روپیہ بھر کے سیر سے بھی اس علاقہ (یعنی ضلع مظفر نگر وغیرہ) کیواسطے حساب لکھا جاتا ہے۔ اس سیر میں بھی تولہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اس واسطے ایک صاع اس سیر سے تین سیر اور ساڑھے تین چھٹانک ہوتا ہے۔ پس صدقہ فطر ایک سیر پونے نو ۸ ۳/۴ چھٹانک دینا چاہئے۔

نوٹ ط۔ یہ وزن حساب کی رو سے لکھا گیا ہے احتیاطاً دیسی سیر سے پونے دو سیر اور انگریزی سیر سے پورے دو سیر صدقہ فطر ادا کرنا بہتر ہے۔ ملحقہ۔ ایک مُد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس تھا جسکی مسلسل سند حضرت زید بن ثابتؓ کے مُد تک پہنچتی ہے جو کہ انھوں نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مُد سے ناپ کر بنایا تھا، اسکو حضرت مولانا تھانوی مدظلہم العالی نے دو مرتبہ بھر کر وزن کیا تھا کیونکہ نصف صاع دو مُد کا ہوتا ہے تو ۸۰ کے سیر سے ڈیڑھ سیر ڈیڑھ چھٹانک ہوا تھا جو حساب مذکورہ بالا کے تقریباً مطابق ہے صرف پون چھٹانک کا فرق ہے جو بہت زیادہ نہیں۔ ملحقہ۔ تحریر مذکورہ بالا میں درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی اور مثقال کا بحوالہ غیاث ساڑھے چار ماشہ لکھا گیا ہے یہی اوزان مظاہر حق میں نواب قطب الدین صاحب نے بھی لکھے ہیں نیز حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کی بیاض میں بھی ۲۸۰ تولہ صاع کا وزن مع حوالہ مظاہر حق و در مختار درج ہے اور سند مُد کے موافق بھی یہی وزن ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ درہم ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی اور مثقال ساڑھے چار ماشہ کا قرار دیا جاوے۔ لیکن مولانا عبد الحی لکھنوی نے حاشیہ شرح وقایہ میں جو حساب درج فرمایا ہے اس میں درہم دو ماشہ ڈیڑھ رتی کا اور مثقال ۳ ماشہ ایک رتی کا قرار دیا ہے جسکی وجہ سے سونے چاندی کے نصاب زکوٰۃ میں بھی بہت فرق پڑ گیا کہ سونے کا نصاب پانچ تولہ دو ماشہ چار رتی اور چاندی کا چھتیس تولہ پانچ ماشہ چار رتی ہوا اور صاع کے وزن میں بھی بہت فرق آگیا تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ بنا اس تفاوت کی یہ ہے کہ مولانا موصوف نے چار جو کی ایک رتی قرار دی ہے اور غیاث و مظاہر حق کے قول پر تقریباً تین جو کی ایک رتی ہوتی ہے اس بنا تفاوت کے معلوم ہونے پر ہم نے خود جو اور رتی کا وزن احتیاط کیساتھ کیا تو ثابت ہوا کہ ایک رتی کے وزن میں چار جو نہیں چڑھتے پھر مجموعہ ستر جو کو جو حسب تصریح شامی وغیرہ درہم کا وزن ہے یکجا کرکے تولا گیا تو تقریباً پچیس رتی وزن ہوا جس سے معلوم ہوا کہ حساب صحیح وہی ہے جو بحوالہ مظاہر حق وغیرہ ذکر کیا گیا ہے کہ

درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی ہے۔ اور مولانا لکھنوی کے حساب کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اتفاقاً چھوٹے جو ہاتھ آئے ہوں جن سے وزن کیا گیا یا وزن کرنے کے وقت اتفاقاً چھوٹے جو رہے دیکھا گیا ہو نیز رتی یعنی گھونگچی بھی چھوٹی بڑی ہوتی ہیں ممکن ہے کہ کبھی بڑی گھونگچی سے تولا گیا ہو ہم نے اسی احتیاط کے مد نظر بہت سے جو میں سے متوسط جو اور بہت سی گھونگچیوں میں سے متوسط گھونگچی تلاش کرکے وزن کیا ہے اور اسکے علاوہ فقہا نے درہم ستر جو کا اور مثقال سو جو کا لکھا ہے اور چاندی کا نصاب دو سو درہم اور سونے کا نصاب بیس مثقال اور صاع ایک ہزار چالیس درہم اور نصف صاع پانچسو بیس درہم کا لکھا ہے اگر ہمارے تولنے کا اعتبار نہ ہو تو جس کا جی چاہے ستر جو کو تول کر درہم کا وزن معلوم کرے اور اسکو دو سو سے ضرب دیکر چاندی کا نصاب اور پانچسو بیس سے ضرب دیکر نصف صاع نکال لے اور سو جو کو تول کر مثقال کا وزن معلوم کرے اور اسکو بیس سے ضرب دیکر سونے کا نصاب نکال لے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ملحقہ۔ زکوٰۃ میں بھی ہمارے حضرات اکابر نے اسی وزن کو معتبر رکھا ہے کہ ساڑھے باون تولہ چاندی (جو روپیہ کے حساب سے ۵۷ ۱/۴ روپیہ بھر ہوتی ہے) اس پر زکوٰۃ واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے (ساڑھے باون تولہ کے ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی کا درہم مان کر پورے دو سو درہم ہوتے ہیں) اسی طرح بیس مثقال (جو سونے کا نصاب زکوٰۃ ہے) اسکو حساب ۴ ۱/۲ ماشہ فی مثقال ساڑھے سات تولہ قرار دیتے ہیں۔ فقط وللہ الحمد۔ کتبہ الاحقر عبد الکریم گمتھلوی عفی عنہ خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۴۳ھ

نوٹ متعلق عبارت بالا۔ مولانا عبد الکریم صاحب کی تحریر میں جو شک کی عبارت تھی اس میں کچھ خدشہ ظاہر ہوا اس لئے حسب ایماء سیدی حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ ہم نے اس کو اپنی عبارت میں بدل دیا۔ محمد شفیع دیوبندی۔ جمیل احمد تھانوی

ستانواں نادرہ در تحقیق مسئلۃ التصرف

ظهر عنه صلى الله عليه وسلم في بعض الحوادث ضرب من التصرف صلى الله عليه وسلم في محل ورد بعض النصوص صلى الله عليه وسلم بينه التعريف على بدن بعض لو طلب لو سوست في الاول لعطب المرض في الثاني فلو هذا ظاهر هذه الاحاديث استعمال التصرف ولا يجد الا سئل للطالبها على كون مثل هذا التصرف حسنا لكن اذا دقق النظر لا يثبت هذا الاستدلال لان كونه تصرفا يتوقف على ان جمع همته خاطره لحدوث الآثار ولم يثبت بل يحتمل انه دعا او فعل بعد ما انكشف عليه بالوحي نفعه في هذه الاعمال من دون ان يجمع همته خاطره وليس هذا من التصرف المتعارف في شيء ومن ثم لم يذكر العلماء هذه الواقعات في باب المعجزات التي تعد آثار التصرفات۔ ف۔ وما سبق في الغريبة ۹۳ من اثبات تصرفه صلى الله عليه وسلم في بعض الواقعات فلا يشكل لانه نادر قليل والغالب على عادته صلى الله عليه وسلم عدم التصرف۔

اٹھاونواں نادرہ در تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول بدون عامل

فائدہ رابعہ وخمسین۔ (تتمہ النکت الدقیقہ ضمیمہ حقیقۃ الطریقہ من اجزاء التکشف۔ (اس کا موقع مضمون دوم کے ختم کے بعد ہے جو اس عبارت پر ختم ہوا ہے یا دو لسرے کے قریب ہے یعنی اس عبارت کے بعد ذیل کی عبارت بڑھادی جاوے) دلیل دیگر۔ باشتراک علت۔ حدیث۔ عن البراء قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینقل التراب یوم الخندق حتی اغمر بطنہ یقول واللہ لولا اللہ ما اھتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا ۔ فانزلن سکینۃ علینا وثبت الاقدام ان لاقینا ۔ ان الاولیٰ قد بغوا علینا ۔ اذا ارادوا فتنۃ ابینا ۔ ورفع بھا صوتہ ابینا ابینا وبطریق اخر قال ثم یمد صوتہ باخرھا (ای ابینا) رواہما البخاری فی باب غزوۃ الخندق۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ خندق میں یہ رجز پڑھتے تھے واللہ لولا اللہ ما اھتدینا الخ اور اسکے ختم پر جو کلمہ ہے ابینا اسکو مکرر اور آواز کو دراز اور بلند کرکے فرماتے تھے۔ اس حدیث کی دلالت ضرب کی مشروعیت پر اس طرح ہے کہ بعض کلمات میں ضرب سے مقصود اثر خاص کا اہتمام ہے اور یہی اہتمام اثر خاص مقصود تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ ابینا کے تکرار اور جہر و مد صوت سے پس علت کے اشتراک سے حکم بھی متعدی ہو جاویگا اور یہ حدیث جس طرح مشروعیت ضرب پر معنیً دال ہے اسی طرح جہر بالذکر و مد صوت۔ بعض کلمات و تکرار بعض اجزاء الکلام جیسے الا اللہ بدون تکمیل جملہ پر بھی نصًّا دال ہے۔ اولین پر دلالت ظاہر ہے ثالث پر دلالت کی تقریر یہ ہے کہ پورا کلام مقصود مجموعہ ہے عامل و معمول یعنی شرط و جزاء کا یعنی اذا ارادوا فتنۃ ابینا مگر آپ نے صرف ایک جزو یعنی جزاء کا جو کہ معمول ہے تکرار فرمایا بدون شرط کے جو کہ عامل ہے اسی کے مشابہ ہے تکرار الا اللہ معمول کا بدون لا الہ عامل کے تو اس سے مضمون آئندہ یعنی سوم کی بھی ایک زائد دلیل حاصل ہوگئی

تقریر مطلوب بعنوان دیگر۔ حاصل اس ضرب کا کلام کے ایک جزو کے طرز ادا کا دوسرے اجزاء کے طرز ادا سے مختلف کردینا اور بدل دینا ہے یعنی خفت و سہولت و سلاست سے قوت شدت و جزالت کی طرف اور یہی تبدیل کلمہ ابینا میں متحقق ہے گو یہ وقت مقیس علیہ میں بہیئت مد صوت ہے اور مقیس میں بہیئت ضرب اور ظاہر ہے کہ خصوصیت مد صوت کا جواز کیلئے شرط ہونا یا خصوصیت ضرب کا جواز کیلئے مانع ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور اشتراک علت کے بعد ایسی خصوصیات کا تفاوت مقیس و مقیس علیہ میں شائع ہے اب یہ بات رہ گئی کہ مقیس میں اس تبدیل طرز ادا کی ضرورت ہی کیا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ وہی ضرورت ہے جو مقیس علیہ میں ہے یعنی اہتمام اثر خاص جیسا

تقریر اول میں مذکور ہوا ہے تو اس وقت ہے جب دلائل مقیس میں مصلحت اور حکمت کو کہا جاوے اور اگر مقیس میں داعی جوش طبعی کو کہا جاوے تو سنت میں اسکی بھی نظیر ہے۔ وھو ما فی زاد المعاد من مسلم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش الحدیث۔ اور ان دونوں یعنی مذکورہ روایت بخاری ومسلم کے علاوہ ایک اصل سنت میں اور ہے جو دونوں وجہ کو محتمل ہے یعنی تغییر اضطراری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغییر طبعی کا ماخذ ہوسکتا ہے اور تغییر اختیاری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغییر بمصلحت ماخذ ہوسکتا ہے اور وہ اصل واقعہ ہے قراءۃ نبویہ بالترجیع کا جسکو بعض علماء نے اختیاری کہا ہے اور بعض نے اضطراری وھو فی زاد المعاد انہ صلی اللہ علیہ وسلم رجع یوم الفتح فی قراءتہ انا فتحنا لک فتحا مبینا وحکی عبد اللہ بن مغفل ترجیعہ آآآ ثلث مرات ذکرہ البخاری ثم قال صاحب الزاد ان ھذا الترجیع منہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اختیارا لا اضطرارا لھز الناقۃ لہ کما ذھب الیہ البعض وھما القولان فی الواقعۃ واللہ اعلم ۲۲ رجب ۱۳۴۳ھ

انسٹھواں نادرہ در تحقیق علمی و عملی مسئلہ مولد شریف مع ما لہا و علیہا

رسالہ تنقیح السداد میں مضامین نہایت تفصیل و توضیح سے بیان کئے گئے ہیں طویل ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا گیا جنکو اشتیاق ہو رسالہ کا مطالعہ فرمالیں

ساٹھواں نادرہ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف بطی زمان و مکان

وجہ ھذہ السرعۃ بعضھم بسرعۃ السیر مع کون المکان والزمان باقیین علی حالھما کما قال الروح والظاھر ان للمسافۃ التی قطعہا علیہ الصلوۃ والسلام فی مسیرہ کانت باقیۃ علی امتدادھا وکانت المسافۃ فی غایۃ الطول ففی حقائق الحقائق کانت المسافۃ من مکۃ الی المقام الذی دنا فیہ من اللہ تعالیٰ الی نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم الوحی قدر ثلثمائۃ الف سنۃ وقیل خمسین الفا وقیل غیر ذلک العلم وبعضھم بطی المسافۃ مع کون الزمان علی حالہ وبقیتہ کما قال الروح الصوفیۃ وبعض الفقہاء من الاولیاء کرامۃ وللکتب ملأی من حکایات النقلات ھذہ الکرامۃ لکثیر من الصالحین حتی قال بعلا سطر وجعل بعض الحنفیۃ مستبدیہ لھم کفرھم اخرون ولیس لی وجہ ظاھر لہم قلت وجوازہ قال بعض الحکماء وسماہ طفرۃ وھو الوصول من مکان الی مکان اخر بحیث لا یمس المسافۃ التی بینہما ولا یحاذیہا وبعضھم بنشر الزمان مع بقاء المکان علی حالہ فی الروح وقد اثبت الصوفیۃ الاولیاء نشر الزمان لھم فی ذلک حکایات عجیبۃ واللہ تعالیٰ اعلم بصحتہا العوام من تعرض لرفعہم من المتشرعین ھو امر وراء عقولنا للشوب بالاوھام ومثل فی ذلک من قال الازل والابد نقطۃ واحدۃ الفرق بینہما بالاعتبار ولیس بغیر حق فالعنصر الا المتحیر ونحن بجانب ابدا محمود قلیل الاھر لہ دفعہ فی موضع اخر طی الزمان والکرامات

كالمعجزات مجهولة الكيفية فمن سمع منهما وتوقف في كيفيته لان الله لا يعجزه شيء سبحانه وتعالى ومثل ذلك ما يحكى من نشر الزمان اما المؤمن بقدرة الله تعالى الهين عليه فلا يستبعد من الامرين المذكورين ومن المجهول ليس برسول والله تعالى الموفق للصواب اهـ قلت في الطلب فيما نقلت تنبيها على مسئلة طي المكان في نشر الزمان مثلهما نشر المكان وطي الزمان بجميع ما قالت الصوفية ولما كان مقام خبر المعراج مناسبا لهذا التحقيق الاحتمال تنزيل احد المسئلتين فيهما الامر لوروده في هذا المقام والله العلام بحقيقة كل مرام۔

اکسٹھواں نادرہ در حل شبہ متعلق تفضیل عرب بر عجم و نسب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسائل ذیل میں (۱) قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے کہ عجم کے نو مسلموں سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسے پارہ میں اور کونسے رکوع میں ہے یا صحاح ستہ کی کتابوں میں کہیں اس مضمون کی حدیث بھی ہے کہ عجم کے نو مسلم سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسی کتاب اور کونسے صفحہ میں یہ حکم ہے۔ (۲) آبائی مسلمان شریف ہیں اُن نو مسلموں سے جو خود مسلمان ہوا ہو یا اُسکا باپ مسلمان ہوا ہو یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے یہ قول قابل عمل کر سکتے ہے یا نہیں۔؟ (۳) عجم کے آبائی مسلمانوں کے مقابلہ میں عرب شریف کے نو مسلم زیادہ شریف ہیں۔

الجواب۔ ان سوالات کے ضمن میں سائل نے چند دعوے بھی کئے ہیں ان میں سے بعض بطور نمونہ کے مع مناقشہ کے ذکر کئے جاتے ہیں قولہ قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے الخ و قولہ صحاح ستہ میں اس مضمون کی حدیث بھی ہے الخ اس میں دعویٰ ہے کہ صرف قرآن و حدیث خصوص صحاح ستہ کی حدیث حجت ہے۔ کتب ستہ کے علاوہ دوسری احادیث اور اجماع و قیاس حجت نہیں۔ قولہ یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے الخ ظاہر معصوم سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تب تو اس میں بھی وہی دعویٰ ہے جو اوپر گذرا لیکن اگر معصوم میں اہل اجماع کو بھی داخل کیا ہے اس بنا پر کہ ان میں گو ہر ہر واحد معصوم نہیں لیکن مجموعہ معصوم ہے بحدیث ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ تو قیاس کی حجیت کی نفی کا دعویٰ اب بھی باقی ہے۔ قولہ کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ اگر یہ محذور دونوں تقدیروں پر لازم کیا خواہ وہ معصوم کا قول ہو یا علماء کا تب تو بڑا شنیع دعویٰ ہے کہ معصوم کے قول کا بعض ایک بڑے سے رد ہے اگر خصوص معصوم سے مراد پیغمبر ہوں تو اس کی شناعت کی کوئی حد نہیں کہ نص کا انکار ہے اور اگر صرف علماء ہی کے قول پر یہ محذور لازم کیا ہے تو اول تو نفس مسئلہ تفاضل بالاسلام و بالعربیت کی تشریح کا خلاف منقول نہیں گو بعض جزئیات میں اختلاف ہو تو مسئلہ اجماعی ہوا تو اجماع کا رد ہے اور اگر اجماعی بھی نہ ہوتا تب بھی اہل علماء کے عدد کثیر کی تحقیق کو جب

کہ انھوں نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہیں کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہیں۔ علاوہ اسکے اس میں جو مانعیت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے یا بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدۃ باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونے کے ہر زمانہ میں ہزاروں کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہیں اور جن کو بعد میں معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہیں ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص ہے بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہیں جو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہیں مثلاً جہاد و استرقاق و تعدد نکاح و مشروعیۃ طلاق و ذبح حیوانات وغیرہا من الاحکام التی لا تحصٰی تو کیا سائل صاحب ان مسائل کے بطلان کا التزام کر سکتے ہیں بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل یعنی مساوات مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہو رہا ہے مثلاً اگر کسی ہندو ذی عزت راجپوت کو یہ معلوم ہو جاوے کہ میں مسلمان ہو کر شرافت میں ایک نو مسلم جھنگی یا چمار کی برابر سمجھا جاؤنگا اور اگر وہ میری لڑکی کیلئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفاءت کا عذر کرنا میرے لئے موجب معصیت و موجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ یہ معلوم کر کے وہ اسلام سے رُک جاوے تو یہ محذور دونوں جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنی۔ بہرحال یہ سوالات اس عنوان سے تو مسلم ہیں اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جاتا ہے تو ان دعووں کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جاوے جس کے ذریعہ کسی غیر مسلم مقدمہ کا دعویٰ نہ ہو فقط۔ ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۴۹ھ

باسٹھواں نادرہ در تحقیق حفاظت جسم اطہر نبوی

سوال (۱) اجساد انبیاء کے تغیر سے محفوظ ہونے کے بارہ میں صرف ایک روایت نظر سے گذری کہ ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء او کما قال لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گذرے اُن میں ایک روایت ہے کہ آپ کی نعش مبارک میں تغیر شروع ہو گیا تھا یعنی کہ انتشار شروع ہوئی آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت ہے کہ آپ اسوقت تک دفن نہیں ہوئے حتیٰ ربا یعنی پیٹ پھول گیا جس کی وجہ سے یہی تغیر ہوا اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین دفن پر حجت قائم کی کہ دیکھو تمہارے نبی کی وفات ہو گئی پھر حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ یاسن کما یاسن البشر یعنی اسی تغیر جسد سے نتیجہ نکالا کہ مانعین دفن کیلئے ایسا تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جانے دیں اور معراج روحی کے خیال سے باز آجائیں۔ واللہ اعلم۔ ورنہ بالیقین آپ کا جسد مبارک قبر شریف میں اپنی اصلی حالت میں محفوظ و مصون ہے زیادہ تعجب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں احد میں ایک نہر جاری کی گئی نہر میں قبور شہداء مانع تھیں تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور کے نکالنے کے نہیں اور کوئی راستہ نہیں ہے تو انھوں نے اجازت دیدی جب نہر کیلئے قبور کھودی گئیں تو بروایت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ شہداء کی لاشیں اس طرح برآمد ہوئیں کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہیں پھر انھیں کے ندھوں

للدلادکر وہاں سے علیحدہ کیا گیا اور اسی سلسلہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں میں پھاوڑہ لگ گیا تو خون نکل آیا حالانکہ
یہ واقعہ کم از کم شہادت کے چالیس سال بعد کا ہے مجھے جہاں تک معلوم ہے کسی کوئی روایت نہیں ہے کہ جس میں اجساد شہداء کو محفوظ
رہنے کا وعدہ ہو جب شہداء کے اجساد محفوظ رہے تو انبیاء علیہم السلام کے اجساد بدرجۂ اولیٰ محفوظ ہونگے کیونکہ انکے رتبہ تو اعلیٰ ہے

الجواب۔ فی تفسیر المظہری۔ اخرج الحاکم و ابو داؤد عن اوس بن اوس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء۔ واخرج ابن ماجہ عن ابی الدرداء نحوہ۔ اس باب میں اور بھی
احادیث ہیں اور جو تغیرات سوال میں نقل کئے ہیں وہ تاثیرات ارض کی نہیں اسلئے تعارض نہیں بلکہ تغیرات خواص
موت سے بھی نہیں ایسے تغیرات احیاء میں بھی مرض کے سبب ہوجاتے ہیں اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قول الیٰ کبر
کی تغیرات پر محمول ہوگا اور استدلال تقریب فہم کیلئے ہوگا اور یہ سب جب ہے کہ ان روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ
روایات ہی حجت نہیں پس تعارض ہی نہیں باقی شہداء کیلئے بھی بلکہ بعض دوسرے صلحاء کیلئے بھی وعدہ کی احادیث وارد ہیں
فی التفسیر المظہری بروایۃ الطبرانی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤذن المحتسب کالشہید المتشحط فی دمہ
اذا مات لم یدود فی قبرہ واخرج ابن مندۃ عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات
حامل القرآن اوحی اللہ تعالیٰ الی الارض ان لا تاکلی لحمہ فتقول الارض یا رب کیف آکل لحمہ وکلامک فی جوفہ
قال ابن مندۃ وفی الباب عن ابی ھریرۃ وابن مسعود واخرج المروزی عن قتادۃ قال بلغنی ان الارض لا تسلط
جسد الذی لم یعمل خطیئۃ۔ اور مجھکو ان روایات کی صحت یا حسن کی تحقیق نہیں لیکن تعدد وجود اسباب تقویت کے ہے
اور کوئی دلیل معارض نہیں اسلئے قبول کرنا ضروری ہے۔ اور صاحب روح المعانی کا یہ قول وما یحکی من مشاھدۃ بعض
الشہداء الذین قتلوا منذ مئات سنین وانہم الی الیوم تشخب جروحھم دما اذا رفعت العصابۃ فمن ذلک روایۃ
ھیان بن حیان وما ھو الا حدیث خرافۃ وکلام یشہد علی مصدقہ نقل بحر السخافۃ اھ۔ واجب الرد ہے
لکونہ مخالفا للمشاھدۃ المتواترۃ فمنہا ما فی المظہری اخرج مالک عن عبد الرحمن بن صعصعۃ انہ بلغہ ان عمرو
بن الجموح وعبد اللہ بن جبیر الانصاری کانا قد حفر السیل قبرھما الی قولہ فوجدا لم یتغیرا کانہما ماتا
بالامس وکان بین احد وبین حفر عنہما ستۃ واربعین سنۃ واخرج البیہقی ان معاویۃ لما اراد ان یجری
کظامۃ نادی من کان لہ قتیل باحد فلیشہد فخرج الناس الی قتلاھم فوجدوھم رطابا یتثنون فاصابت
المسحاۃ رجل رجل منہم فانبعث دما واخرج ابن ابی شیبۃ نحوہ واخرج البیہقی عن جابر وفیہ فاصابت
المسحاۃ قدم حمزۃ فانبعث دما اھ اور اگر کوئی واقعہ اسکے خلاف پایا جاوے تو اسکا جواب بیان القرآن کے متن و

حاشیہ سوانح الموائد میں مذکور ہے۔ الحاشیۃ علی قولہ اور یہ سب جب ہے کہ روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ روایات
ہی حجت نہیں اھ۔ اور اس احتمال میں مضمون قریب ہے اور قوت ہوگئی۔ فی اصح السیر لمولانا عبد الرؤف القادری
طبقات ابن سعد عرصہ سے مفقود تھی مسلمانوں کے پاس اسکا مکمل نسخہ کہیں بھی موجود نہ تھا۔ اب یورپ کے عیسائیوں نے
اسکو چھپوایا ہے اور وہی میرے پیش نظر ہے مگر اسکی کوئی سند نہیں ہے کہ یہ نسخہ اصل تصنیف کے موافق ہے وفات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اور امہات المومنین سے متعلق بعض ایسی روایتیں اس میں موجود ہیں جنکا اسلامی تصنیفات
میں باوجود تلاش کے مجھکو پتہ نہ ملا ابن سعد کی اکثر روایتوں کو متاخرین نے نقل کیا ہے مگر ان جہالات کو کسی نے نہیں لکھا
میں یقین کیساتھ تو نہیں کہہ سکتا کہ یورپ کا الحاق ہے اسلئے کہ طبقات ابن سعد خود کوئی ایسی کتاب نہیں جسکی ساری روایات
قابل قبول ہوں تاہم چونکہ یہ پوری کتاب ہمیں یورپ کے واسطے ملی ہے اسکے بھروسہ پر ابن سعد کا حوالہ بھی جائز نہیں
جبتک اسکی سند متداول کتابوں سے نہ ملجائے۔ حدیث۔ سیرت اور تفسیر کی اور کتابیں بھی عیسائیوں نے چھاپی
ہیں ان کتابوں کی بھی کوئی سند نہیں ہے اور نہ ان پر اعتماد ہے ان میں سے صرف وہی باتیں قابل قبول ہونگی جسکی
سند متداول کتابوں میں ملجائے۔ ملا علی قاری موضوعات کبیر میں لکھتے ہیں۔ قلت ومن القواعد الکلیۃ ان نقل
الاحادیث النبویۃ والمسائل الفقہیۃ والتفاسیر القرآنیۃ لا یجوز الا من الکتب المتداولۃ لعدم الاعتماد علی غیرھا
من وضع الزنادقۃ والحاد الملاحدۃ بخلاف الکتب المحفوظۃ فان نسخہا یکون صحیحۃ متعددۃ۔ یہ قاعدہ اس کتاب
کیلئے بھی ہے جسکا اتفاقیہ کوئی نسخہ کسی مسلمان کے پاس پایا جائے مگر وہ کتاب متداول نہ ہو تو جو کتاب مسلمانوں کے پاس
بالکل نہ ہو محض عیسائیوں کے ذریعہ سے آئی ہو اس کا کیا اعتبار ہے۔

ضمیمہ از مولانا محمد اسحق صاحب بردوانی تغیر کے متعلق سوال ہے جسکا حضور نے جواب عرضت فرمایا ہے۔
تغیر کے متعلق وکیع بن الجراح نے اسمعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے اور اسمعیل اور وکیع گو بڑے پایہ کے ہیں وکیل
تابعی ہیں مگر بیچ ان کے کون ہے اسکا پتہ نہیں اور کتنے راوی محذوف ہیں اسکا ٹھکانا نہیں اور اس روایت پر کس
قرن میں جو قرن تابعین کا ہے کتنے انکار ہوا الا صد مثلا ہیں جب ازحد انکار ہوا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت محض
بے اصل و غلط ہے۔ فی نسیم الریاض صفحہ ۳ شرح شفاء القاضی عیاض لشہاب الخفاجی۔ وقد حرم اللہ جسدہ
علی الارض واحیاہ فی قبرہ کسائر الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام وقد رأیت فی بعض الکتب ان السلف
اختلفوا فی کفر من قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما انتقلت روحہ الا انہ لا تغیر بین ... وروی عن وکیع
بن الجراح حدثنا عن اسمعیل بن ابی خالد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لما توفی اسرب فی خنصرہ ما

بطن واشتی خصرہ واخضرت الظفارہ لانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توفی یوم الاثنین وترک لیلۃ الاربعاء
لاشتغالھم بامر الخلافۃ واصلاح امر الامۃ وحکی ان جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم قالوا ان المیت
فاراد اللہ ان یریھم آیۃ الموت فیہ۔ ولما حدث وکیع بھذا بمکۃ رفع الی الحاکم العثمانی فاراد صلبہ علی خشبۃ نصبھا
له خارج الحرم فتشفع فیہ سفیان بن عیینۃ واطلقہ ثم ندم علی ذلک ثم ذھب وکیع الی المدینۃ فکتب الحاکم
لاھلھا اذا قدم الیکم فارجموہ حتی یقتل فبرد له بعض الناس بریدا اخبرہ بذلک فرجع الی الکوفۃ خیفۃ من القتل
وکان المفتی لقتلہ عبد المجید بن ابی رواد وقال سفیان لا یجب علیہ القتل۔ وانکر ھذا الناس وقالوا ان
بعض الشہداء نقل من قبرہ بعد اربعین سنۃ فوجد بطراوتہ لم یتغیر فیہ شیء فکیف بسید الشہداء والانبیاء
علیہ وعلیھم الصلوٰۃ والسلام۔ وھذا زلۃ قبیحۃ لا ینبغی التحدث بہ اھ۔ ونیز چہارشنبہ کی شب تک لاش مبارک
کو بے دفن چھوڑنا غلط ہے۔ فی الطبقات لابن سعد ص۲۷ ج۳ وتوفی صلوات اللہ علیہ یوم الاثنین حین زاغت الشمس
ودفن یوم الثلاثاء حین زاغت الشمس اھ۔ چوبیس گھنٹے میں معمولی لاشوں میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ فکیف بسید
المرسلین۔ اس عرض سے مقصود یہ ہے کہ اگر حضور والا پسند فرمادیں تو ضمیمہ جواب فرماکر شائع کرنیکا حکم فرمادیں۔ الخ۔ میں
اس مضمون کو دیکھکر کئی تاریخ وکتاب میں تھا اور اس مضمون کو عرصہ ہوا میں نے دیکھا تھا مگر بعد تفحص ملتا نہ تھا کل
بلاقصد دیکھا تو فوراً نکل آیا۔ الحمد للہ علی ھدایتہ۔ زیادہ حد ادب۔ ۲۷ جمادی الاولیٰ سنہ ۵۲ھ

ضمیمہ ثانیہ از مولوی عبد الماجد دریابادی۔ اس سلسلہ میں عبارۃ ذیل سیرۃ ابن ہشام میں مل گئی غسل کے موقع
پر ولم یر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئا مما یری من المیت اب اس سے بڑھکر صراحت اور کیا ہوگی
پھر بلحاظ استناد بھی سیرۃ ابن ہشام کا پایہ طبقات ابن سعد سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔ یہ کتاب خاص سیرۃ نبوی پر
تحقیق کرکے لکھی گئی ہے۔ طبقات تو دراصل صحابہ وتابعین کی تاریخ ہے سوانح نبوی محض ضمناً آگئے ہیں پھر اسی سیرۃ ابن
ہشام میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غسل دیتے جاتے تھے اور یہ الفاظ کہے جاتے تھے وعلی یقول بابی
انت وامی ما اطیبک حیا ومیتا اس سے بھی بڑھکر ایک اور روایت خود صحاح میں مل گئی ابن ماجہ کتاب الجنائز باب
ماجاء فی غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے عن علی بن ابی طالب قال لما غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذھب
یلتمس منہ ما یلتمس من المیت فلم یجدہ فقال بابی الطیب طبت حیا وطبت میتا۔ اب تو طبقات کی اس
لغو روایت کی تردید میرے خیال میں بالکل واضح ہوجاتی ہے مناسب ہو تو کبھی بطور ضمیمہ نوادر میں درج فرمادیا جائے والسلام

ترسٹھواں نادرہ رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی اس رسالہ میں آغاخان کے متبعین کے

عقائد اور ان کا شرعی حکم ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷ سے شروع اور صفحہ ۵۹ سطر ۱۰ پر ختم ہوا ہے۔

چونسٹھواں نادرہ رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

اس رسالہ میں مسئلہ علم غیب پر دلائل عجیب ہوا ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۴۷ سے شروع اور صفحہ ۵۲ پر ختم ہوا ہے

پینسٹھواں نادرہ رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

اس رسالہ میں متشابہات کے اقسام واحکام ہیں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲ سے شروع اور صفحہ ۶۲ پر ختم ہوا ہے

چھیاسٹھواں نادرہ در حکم ہندو پنے خفیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند

السوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ملازم بوجہ پیشہ خود وانش دہندو دیگر ایسے
روپ بدلتا ہے جس سے کہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہو مثلاً کبھی ہندو کبھی ہندو فقیر کبھی ہندو سیٹھ مہاجن جتاپے تلک بھی
قشقہ لگاتا ہے گلے میں مالا ڈالتا ہے یہ تو شخص اسکے افعال ہوتے ہیں جس سے عوام اسکو ہندو جانتے ہیں مگر بعض اوقات
خود کو وہ ہندو ہونا بیان کرتا ہے مثلاً ہندو کا بھیس بدلکر آتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں گویا خود
کو ہندو بیان کرکے دھوکہ دیتا ہے اور انعام حاصل کرتا ہے ایسی حالت میں اسکے مسلمان رہنے اور نکاح قائم رہنے کے متعلق کیا
حکم ہے اگر نکاح ساقط ہوجاتا ہے تو بغیر حلالہ نکاح ثانی ہوسکتا ہے یا نہیں۔؟ (عـ۲) بکر بوجہ ملازمت سرکاری سی آئی ڈی
خفیہ پولیس کسی ضرورت کی تلاش یا کسی معلومات واقعہ کیلئے اپنا فرض منصبی ادا کرنیکی غرض سے ایسا روپ بدلتا ہے کہ کوئی
انجان آدمی اس کو دیکھکر شبہ کیساتھ بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مسلمان ہے بلکہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے
ہندو ہونیکا اقرار نہ کرتا ہو تو ایسی حالت میں اسکے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے۔؟ (عـ۳) بعض قصائی وغیرہ بھی ہندو کا بھیس بدلکر
ہندوؤں سے جانور خریدتے ہیں اور پھر لاتے ہیں اور ذبح کرکے بیچتے ہیں وہ قصد یعنے نکاح بھی نہیں کرتے تو ان کے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے۔؟ بینوا توجروا

الجواب۔ فی البحر باب احکام المرتدین ویکفر بوضع قلنسوۃ المجوسی علی راسہ علی الصحیح الا لضرورۃ دفع
الحر والبرد۔ ویشد الزنار فی وسطہ الا اذا فعل ذلک خدیعۃ فی حرب وطلیعۃ للمسلمین۔ وفیہ ویکفر بقول
المحض لغیرہ کنت کافرا فاسلمت عند بعضھم وقیل لا وفیہ عن المسایرۃ والاعتبار التعظیم المنافی للاستخفاف
کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ وافعال تصدر من المتھتکین لدلالتہا علی الاستخفاف بالدین کالصلوٰۃ بلا وضوء
عمداً الخ وفیہ عن الفتاوی الصغری الکفر شیء عظیم فلا اجعل المؤمن کافرا متی وجدت روایۃ انہ لا یکفر وفی
وفی الجامع الاصغر اذا اطلق الرجل کلمۃ الکفر لکن لم یعتقد الکفر قال بعض اصحابنا لا یکفر لان الکفر یتعلق بالضمیر
ولم یعتقد الضمیر علی الکفر وقال بعضھم یکفر وھو الصحیح عندی لانہ استخفاف بدینہ۔ اھ الی ومن تکلم بھا

بختیۃ أنہا ھلکی بہا کفر عقیب اختلاف والذی تحرر انہ لا یفتی بتکفیر مسلم امکن حمل کلامہ علی محمل حسن او کان فی کفرہ اختلاف ولو روایۃ ضعیفۃ الخ وفی العالمگیریۃ الباب التاسع من کتاب السیر من الجلد الثانی ص۲۷۶ ما کان فی کونہ کفراً اختلاف فان قائلہ یؤمر بتجدید النکاح وبالتوبۃ والرجوع عن ذلک بطریق الاحتیاط الخ۔

ان روایات سے امور ذیل مستفاد ہوئے اول کفار کی وضع بلا ضرورت قویہ جیسے کہ دفع المرد البرد یا فریب کفار یا حیلہ اھل الحرب والتجسس للمسلمین افعال کفر سے ہے۔ ثانی ایسے افعال ملزومات کفر نہیں بلکہ انکے کفر ہونے کی علت استخفاف للدین ہے اور جہاں استخفاف بالدین یقیناً منفی ہو مثلاً فاعل کا علم وقصد میں اسکا بھی ضرورت یا مصلحت ہو اور واقع میں ضرورت قویہ نہ ہو اور اسکے کفر ہونے کا علم بھی نہ ہو وہاں انتفاء علت سے حکم بالکفر بھی منتفی ہوگا مگر مستقل طور سے معصیت کا حکم کیا جاویگا علی اختلاف درجۃ الافعال مثلاً شد زنار و نحوہ میں اشدیت کا حکم ہوگا۔ اور دوسرے اوضاع غیرہ میں جیسا عام طور پر عوام جہلا خصوصاً دیہاتی لوگ بعض میں مبتلا ہیں یہ اشدیت نہ ہوگی اور ہر حال میں توبہ واجب ہوگی۔ ثالث وضع مذکور کے کفر ہونے میں اختلاف بھی ہے۔ کما یدل علیہ قولہ علی الصحیح گو معصیت شدید ہے۔ رابع زبان سے کفر کا اقرار جبکہ ساتھ ہی اسلام کا بھی اقرار ہو کفر اختلافی ہے۔ خامس کفر اختلافی میں کفر کا یا بینونت زوجہ کا فتویٰ نہ دیا جاویگا البتہ احتیاطاً تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم کیا جاویگا اور اس تجدید کیلئے حلالہ کی ضرورت نہیں۔ فی الدر المختار وارتداد احدھما ای الزوجین فسخ فلا ینقص عدداً عاجل بلا قضاء (مع الشامی ص۴۲۳ ج۲) وفی الشامی تحت قولہ فلا ینقص عدداً فلو ارتد مراراً وجدد الاسلام فی کل مرۃ وجدد النکاح علی قول ابی حنیفۃ تحل امرأتہ من غیر اصابۃ زوج ثان۔ بحر عن الخانیۃ۔ نیز چونکہ تجدید نکاح کا حکم احتیاط کے سبب ہے اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تب بھی اس کی زوجہ کو دوسرے سے نکاح جائز نہ ہوگا البتہ معصیت ہونیکی صورت میں توبہ واجب ہوگی کما مر۔

اب سمجھنا چاہئے کہ ان تینوں سوالوں میں نہ کفر اتفاقی کا کوئی فعل پایا گیا نہ کفر اتفاقی کا کوئی قول پایا گیا جو فعل محتمل کفر کا تھا اسمیں استخفاف یقیناً منفی ہے مگر بعض میں تلبس ہے جو تلعب بالدین نہیں تلعب بالکافرین ہے یہی حالت ہے لہٰذا یہ افعال اتفاقاً کفر نہیں اسی طرح قول کفر کیساتھ قول اسلام بھی مقترن ہے پس وہ کفر بھی اختلافی ہے اسلئے کسی صورت میں نہ کفر کا فتویٰ دیا جاویگا نہ بینونت زوجہ کا نہ حرمت ذبیحہ کا البتہ معصیت کا صدور ہوا لہٰذا توبہ کا حکم جزماً کیا جاویگا اور کفر اختلافی ہونیکے سبب تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم احتیاط کیلئے دیا جاویگا اس سے زائد فتویٰ دینا حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ ۲۴ جمادی الثانی ۱۳۵۲ھ

تصدیق جواب بالا از مدرسہ دیوبند۔ جواب حضرت محی السنۃ حکیم الامۃ رحمۃ اللہ علیہ بالکل حق و صواب

اور تحقیق اور احتیاط کا جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلا شبہ حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ اصول مسلمہ دربارۂ تکفیر مسلم بھی اسی کے مقتضی ہیں اور جزئیات مندرجہ جواب بھی اس پر ناطق ہیں کیونکہ بلا شبہ مسئلہ زیر بحث میں دربارۂ تکفیر علماء کا اختلاف ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب میں مذکور ہے اور اختلاف فقہاء کی تفصیل شرح فقہ اکبر ص۲۲۷ میں موجود ہے کہ وضع قلنسوۃ المجوس کے متعلق بحوالہ الخلاصہ نقل کیا ہے۔ قال فی الخلاصۃ من وضع قلنسوۃ المجوس علی راسہ قال بعضہم یکفر وقال بعض المتأخرین ان کان لضرورۃ البرد او لان البقرۃ لا تعطیہ اللبن حتی یلبسہا لا یکفر والا کفر ثم قال وفی الخلاصۃ لو شد الزنار قال ابوجعفر الاستروشنی ان فعل لتخلیص الاساری لا یکفر والا کفر

(شرح فقہ اکبر ص۲۲۷) ۱۰ رجب ۱۳۵۲ھ

سترھواں نادرہ رسالہ تحقیق التنبیہ لاہل الفلاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کسیکہ نیت ادائے مہر ندارد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۱ سے شروع اور صفحہ ۴۷۲ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھارھواں نادرہ رسالہ تعدیل اہل الدہر فی وجہ تقلیل المہر در احکام تقلیل مہر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۲ سے شروع اور صفحہ ۴۷۸ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم در تحقیق حکمت صوم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۹ سے شروع اور صفحہ ۴۷۵ پر ختم ہوا ہے۔

بیسواں نادرہ رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ در تحقیق بعض بدعات و حل بعض عبارات ایضاح الحق الصریح۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۶ سے شروع اور صفحہ ۴۸۴ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں نادرہ تحقیق السعد والنحس

تحقیق السعد والنحس۔ اعلم انہ ان کان المراد بالسعادۃ والنحوسۃ ما یزعمہ الجہلاء من خاصیۃ طبعیۃ فی شیء بلا سبب غیر مشاہدۃ فہی شعبۃ من النجوم التی نفاہا الشرع فقد روی احمد وابوداؤد وابن ماجہ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبۃ من السحر زاد ما زاد وروی رزین عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس باباً من علم النجوم لغیر ما ذکر اللہ فقد اقتبس شعبۃ من السحر المنجم کاہن والکاہن ساحر والساحر کافر وعن قتادۃ قال خلق اللہ تعالی ہذہ النجوم لثلث جعلہا زینۃ للسماء ورجوماً للشیاطین وعلامات یہتدی بہا فمن تاول فیہا بغیر ذلک اخطأ واضاع نصیبہ وتکلف ما لا یعلم رواہ البخاری تعلیقاً وفی روایۃ رزین وتکلف ما لا یعنیہ وما لا علم

لیسوا علی علم عن علم الانبیاء والملائکۃ عن الرحیم حتی زاد ما احل اللہ فی نجد حیوۃ احسن ولا رزق ولا موتا وانما یفترون علی اللہ الکذب ویتعللون بالنجوم (مشکوۃ باب الکہانۃ) وان کان المراد بالسعادۃ برکۃ و فضیلۃ ثبت بالنقل الصحیح وبالنحوسۃ مضرۃ وصحۃ ثبتت کذلک فالسعادۃ واقعۃ بما ورد من النصوص فی ایام مبارکۃ کالجمعۃ ورمضان وغیرہا والنحوسۃ منفیۃ بالنصوص کذلک کقولہ علیہ السلام لا عدوی ولا طیرۃ الحدیث رواہ البخاری وکقولہ علیہ السلام لا عدوی ولا ہامۃ ولا نوء ولا صفر رواہ مسلم وکقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الطیرۃ شرک وکقولہ علیہ السلام الطیرۃ من الجبت رواہما ابو داؤد (مشکوۃ باب الفال والطیرۃ) واما ما ورد من قولہ علیہ السلام الشؤم فی المرأۃ والدار والفرس متفق علیہ (مشکوۃ کتاب النکاح) یفسرہ الحدیث الآخر الذی رواہ ابو داؤد من قولہ علیہ السلام ان تکن الطیرۃ فی شیء ففی الدار والفرس والمرأۃ (مشکوۃ باب الفال والطیرۃ) المعنی ان فرض وجودہا یکون فی ہذہ الثلثۃ والمقصود منہ نفی صحۃ الطیرۃ علی وجہ المبالغۃ اھ قلت فکلمۃ ان ہذہ کہی فی قولہ تعالی قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین یعنی انہا بمعنی لو تکون للنفی کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم العین حق ولو کان شیء سابق القدر سبقتہ العین رواہ مسلم (مشکوۃ کتاب الطب) واما قولہ تعالی فارسلنا علیہم ریحا صرصرا فی ایام نحسات الآیۃ فلیس المراد بہ النحوسۃ المتعارفۃ بل دلیل تفسیرہ ہذہ الایام بایام الاسبوع فی قولہ تعالی واما عاد فاہلکوا بریح صرصر عاتیۃ سخرہا علیہم سبع لیال وثمانیۃ ایام حسوما الآیۃ فلو کان المراد النحوسۃ المتعارفۃ لکانت الایام کلہا نحسۃ وہو خلاف ما ادعوہ فعلم ان المراد بالنحس نحس علیہم لنزول العذاب علیہم بمعاصیہم فاتضح سبیل الرشاد والحق قول اہل السداد۔ کتبہ اشرف علی [illegible]

بہتر واں نادرہ تحقیق معنی حدیث مبشرات

تحقیق معنی حدیث مبشرات۔ حدیث لم یبق من النبوۃ الا المبشرات وہی الرؤیا الصالحۃ الخ اور کا قال کے متعلق وارد ہوتا ہے کہ خصال نبوت تو اور بھی باقی ہیں پھر اس حصر سے اوروں کی نفی کیسے صحیح ہوئی۔
جواب یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں جس سے دوسرے خصال کے بقا کی نفی لازم آئے بلکہ حصر اضافی باعتبار وحی کے ہے مقصود بقاء وحی کی نفی کرنا ہے یعنی اب وحی نبوت کا سلسلہ باقی نہیں منقطع ہو چکا۔ باقی یہ کہ یہ دلالت تو دوسرے خصال میں بھی ہو سکتی تھی مثلاً یوں فرمایا جاتا کہ لم یبق من النبوۃ الا الاخلاق اور مقصود اس سے بھی نفی وحی کی ہوتی پس اس دلالت کیلئے مبشرات کو کیوں خاص کیا گیا اگرچہ ذکر اس کا بھی ہو۔ جواب یہ ہے کہ ان خصال میں مبشرات مشابہ وحی ہیں یعنی مشترک ہیں فی انکشاف الغیب کے دوسرے خصال اس قدر مشابہ نہیں پس اس وقت مشابہت کے سبب مبشرات کے بقاء سے وہم ہو سکتا تھا

بقاء وحی کا اسلئے اس عنوان سے وحی کی نفی کرنا ابلغ تھا کہ جو چیز سب سے زیادہ مشابہ وحی کے ہے جب اس کا بقاء بھی مستلزم نہیں بقاء نبوت کو چہ جائیکہ دوسرے خصال۔ باقی یہ کہ ایسا اشتراک فی انکشاف الغیب کشف و الہام میں بھی ہے انکو مبشرات کیساتھ کیوں نہیں ذکر فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ وہ بھی حکماً ملحق بالمبشرات ہیں کیونکہ ان میں بھی مثل رویا کے اس علم سے ایک گونہ غیبت ہوتی ہے پس وہ بھی بحکم رویا ہیں۔ رویا کے مفہوم میں حکماً وہ بھی داخل ہیں پس گویا معنی کلام کے یہ ہیں۔ لم یبق الا الرؤیا والکشف والالہام۔ یا اگر وہ رویا میں داخل نہیں مگر وصف جامع مذکور کے سبب وہ رویا پر مقیس ہیں۔ بہرحال سب کا اتحاد حکم میں ثابت ہو گیا پس سب اشکال دفع ہو گئے اور حدیث کا مضمون منقح ہو گیا۔ ۲۸ رمضان ۱۳۵۲ھ۔

تہتر واں نادرہ نصب اشجار در عرفات

استفتاء۔ بعض ہمدرد مسلمانوں کا خیال ہے کہ چونکہ میدان عرفات میں بموسم گرما دھوپ اور لو کی شدت سے ہزارہا غیر مستطیع حجاج جو خیمہ وغیرہ کا انتظام نہیں کر سکتے ہلاک ہوتے یا سخت تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اگر وہاں سایہ دار درخت کافی تعداد میں مثل برگد (بڑ) یا یوکلپٹس (یا کھجور) وغیرہ نصب کر دیئے جائیں تو ان کے سایہ میں گرمی اور لو کا امن متوقع ہے۔ یہ لوگ نصب درختاں کیلئے ساعی ہیں اور انکا یہ خیال ہے کہ سلف سے آج تک اس پر عملدرآمد نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم میں برگد اور یوکلپٹس کے وجود اور سرزمین حجاز میں ان کے سرسبز ہونیکا علم نہ تھا اور نہ اس زمانہ کے سے ذرائع حمل و نقل موجود تھے۔ لوگ جفاکشی کے عادی بھی تھے لیکن کچھ مسلمان اس امر میں متامل ہیں۔ متامل طبقہ کا خیال یہ ہے کہ وادی عرفات کے اس قدرتی منظر کو خیر القرون سے بھی ہزارہا سال پہلے انسانی تصرفات سے پاک اور ہیئت اصلی پر ہی برقرار رکھا جاتا رہا ہے اور باوصف اسکے کہ ضرورت دفع شدت و حرارت قدیم ہے اور لو کے اسباب (نصب درختاں سایہ دار) بھی قدیم اور سہل و معروف تاہم سلف سے آج تک یہ صورت جو کسی وقت بھی دشوار نہ تھی اختیار نہیں کی گئی بلکہ آب رسانی کی قدیم ضرورت کو نہر زبیدہ کی تعمیر سے باوجود عسیر الحصول ہونیکے زمانہ سلف ہی میں جبکہ کم از کم تبع تابعین بھی موجود تھے پورا کر دیا۔ تو رفع شدت حر کی قدیم ضرورت کو سہل الحصول ذریعہ (نصب درختاں) سے پورا کرنیکی سعی بدعت کی تعریف میں آجاتی ہے اور اسکا قیاس قطع مسافت کی قدیم ضرورت کے جدید سامان یعنی تیز رفتار مثلاً سیارات دخانیہ ریل طیارات (ہوائی جہاز) و دخانی جہازات وغیرہ مثلاً مائکروں پر قیاس مع الفارق ہے نیز اگر نصب درختاں کا سلسلہ قائم ہو تو وادی عرفات بجائے میدان کے باغ یا بن کی صورت میں تبدیل ہو جائیگی۔ لہذا استفتاء ہے کہ (۱) میدان عرفات میں حجاج بموسم گرما دھوپ اور لو سے بچنے کے خیال سے سایہ دار درختوں کا نصب اور اس میں سعی شرعاً جائز ہے یا ناجائز (۲) اگر نصب یا سعی جائز ہے تو مباح ہے یا مستحب یا سنت یا واجب یا فرض (۳) اگر ناجائز

ہے تو مکروہ تنزیہی ہے یا تحریمی یا حرام۔ دوم بصورت عدم جواز ناصبین یا ساعین کو منع کرنا مسلمانوں پر حسب حیثیت لازم ہے یا نہیں۔ (۳) حدود عرفات کے خطے کے باہر مسجد نمرہ کی پشت پر نصب درختاں کا حکم بھی مثل وادی عرفات ہے یا اسکے غیر؟ (۴) شہر مکہ اور حدود حرم کے اندر نصب درختاں کے جواز کو میدان عرفات پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب۔ عرفات اور حدود حرم کے اندر سایہ کیلئے درختوں کا لگانا بلاشبہ فی نفسہ جائز ہے اور تعمیر و استحباب کا حکم بھی کیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل اسکا ترک ہے۔ جواز کی دلیل یہی کافی ہے کہ عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں بلکہ کلیات ظاہر جواز ہی پر دال ہیں خصوصاً جبکہ باب جنایات الحج میں قطع حشیش حرم و اشجار حرم نابتہ و منبتہ ثمرہ وغیرہ کے احکام کی بالاستیعاب و ضمانا تفصیل فرمائی ہے اگر غرس اشجار میں کسی درجہ کی بھی کراہت ہوتی اس موقع پر سکوت کے موہم ہونے کے سبب اسکا ضرور ذکر فرماتے مگر اس سے اصلا تعرض نہیں کیا یہ واضح دلیل ہے جواز بلا کراہت کی .... نیز فقہاء نے منیٰ میں جو کہ داخل حرم ہے ابنیہ کے وجود پر صحت جمعہ کو متفرع فرمایا ہے اور انکی کراہت سے تعرض نہیں کیا بطریق مذکور یہ بھی دلیل ہے ابنیہ کی جواز بلا کراہت کی اور ابنیہ اور اشجار کا اشتراک غرض انتفاع میں ظاہر ہے پس قیاس سے بھی جواز کو قوت ہوگئی اور جب حدود حرم کے اندر ایسے تصرفات کی اجازت ہے تو حدود حرم کے باہر مثلاً عرفات میں بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی یہ دلائل تھے جواز فی نفسہ کے۔ باقی استحباب لغیرہ کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ حجاج کو راحت پہنچانا ہے اور حجاج کو راحت پہنچانا ادنیٰ درجہ مستحب ضرور ہے اور یہ شبہ کہ خیر القرون میں نہ تھا اسلئے مرتفع ہے کہ خیر قرون میں پایا جانا عام ہے وجود عین اور وجود دلیل کو اور دلیل مع تقریر اوپر مذکور ہو چکی ہے وہ نظیر ابنیہ ہے اور ابنیہ اور اشجار میں کوئی معتد بہ تفاوت نہیں اور اگر جواز میں اتفاق ہوتا تو خود ابنیہ منیٰ کا عہد نبوی میں نہ ہونا خیر القرون میں جواز سے مانع سمجھا جاتا اور بلا نکیر اسکو جائز نہ سمجھا جاتا۔ باقی ترک کا افضل ہونا وہ اسلئے ہے کہ اس میں سنت کی صورت و معنی کو جمع کرنا ہے اور اس مجموعہ کا متعارض معنی بلا صورت سے افضل ہونا ظاہر ہے اور حجاج کے بلا کر غالب گمان کو اس افضلیت ترک میں قادح نہ سمجھا جاوے کیونکہ انتظام اہل استطاعت ضعفاء غیر اہل استطاعت کو اپنے خیمہ وغیرہ میں شریک کر لینے سے کر سکتے ہیں البتہ اس غرض اظلال کیلئے کسی مسجد میں درخت لگانا بقول ارجح مکروہ ہے جسکی علت مشابہت بیعہ اور موضع موضوع الصلوۃ کو مشغول کرنا ہے البتہ نفع عمارت مسجد کی مصلحت کیلئے درخت لگانا جیسے نمی کا جذب کرنا اس کراہت سے مستثنیٰ ہے۔ ذکر ھذا کلہ فی الدر المختار ورد المحتار احکام المسجد قبیل باب الوتر۔ واللہ اعلم۔ بعشرین من شعبان سنہ ۱۳۵۳ھ۔

چوہترواں نادرہ بیع آراضی فلسطین بدست یہود

السوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ما حکم الشریعۃ الاسلامیۃ المطہرۃ فی بعض المسلمین الذین یبیعون اراضی بلاد فلسطین المقدسۃ او یتوسطون بیعہا للیہود الطامعین الذین یقصدون من

شراء ھذہ الاراضی والعقارات جلاء المسلمین من ھذہ البلاد المقدسۃ والاستیلاء علی المسجد الاقصیٰ الذی بارک اللہ حولہ اتماما لکیدھم الھیکل مکانہ وتشکیل دولۃ یہودیۃ فی فلسطین بمساعدۃ بعض الدول الطامعۃ بالاسلام والتی تبذل کل جہد فی اذلال شعوبہا الاوراح لعمری ھذا العمل المنکر وھل ذا الاخ بعض العلماء ویکفر من باع ارضہ للیہود او توسط ببیع ارض منہا لہم لمساعدۃ اھل الکفر علی المسلمین فی الموالاۃ للیہود الذین یعملون لیلا ونہارا لطرد المسلمین وابعادھم عن بلاد فلسطین والمسجد الاقصیٰ الذی کان مسریٰ النبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم وحرمانھم من الصلوٰۃ علیہ وعن الدور فیہ مقابر المسلمین لحرمتھم من الاسلام وھجرۃ لغیرھم ممن تسول لہ نفسہ ذلک ونقل خطیئتہم جماعۃ الکفر فی فتواکم واذا کان ھذا الفعل خروجا ذکر افیدونا ولکم من اللہ الاجر والثواب۔

الجواب۔ وھو الموفق للصدق والصواب۔ اما عن الجزء الاول فلنمھد اولا الدلائل ثم نشید بالمسائل۔ ففی الدر المختار فصل الجزیۃ احکام اھل الذمۃ۔ والاصل لایجعل مسلم فی رد المحتار ای یستعمرہ لا یجعل لانہ عز وکل ما کان کذلک یمنعون منہ قلت ومن ھذا الاصل تعرف احکام کثیرۃ در منتقی اھ وھذا اصل کلی وھھنا جزئیات شرحہا ففی الدر المختار الذمی اذا اشتری دارا (۲) ای اراد شراء دار فی المصر لا ینبغی ان تباع منہ فلو اشتری یجبر علی بیعہا من المسلم وقیل لا یجبر الا اذا کثر درر وفی رد المحتار قولہ الذمی اذا اشتری دارا الخ قال السرخسی فی شرح السیر فان سمع الامام فی الاصحاب المسلمین کمصر من ضرا البلاد عند البصرۃ والکوفۃ واشتری بہا اھل الذمۃ دورا وسکنوا مع المسلمین لم یمنعوا من ذلک وانا قبلنا منہم عقد الذمۃ لیقفوا علی محاسن الدین فعسیٰ ان یؤمنوا واختلاطہم بالمسلمین والسکنیٰ معہم یحقق ھذا المعنی وکان شیخنا الامام شمس الائمۃ الحلوانی یقول ھذا اذا قلوا وکان بحیث لا تتعطل جماعات المسلمین ولا تتقلل الجماعۃ لسکناھم بھذہ الصفۃ فاما اذا کثروا علی وجہ یؤدی الی تعطیل بعض الجماعات او تقلیلہا منعوا من ذلک وامروا ان یسکنوا ناحیۃ لیس فیہا للمسلمین جماعۃ وھذا محفوظ عن ابی یوسف فی الامالی اھ۔ ثم فی الدر المختار بعد اسطر واذا تکاری اھل الذمۃ دورا فیما بین المسلمین لیسکنوا فیہا فی المصر جاز لعود نفعہ الینا ولیروا تعاملنا فیسلموا بشرط عدم تقلیل الجماعات بسکناھم بشرط الامام الحلوانی فان لزم ذلک من سکناھم امروا بالاعتزال عنھم والسکنیٰ بناحیۃ لیس فیہا مسلمون وھو محفوظ عن ابی یوسف بحروف الدر المختار وفی رد المحتار تحت القول الاول من الدر المختار لکن رد الزمانہ فتحصل من مجموع کلام الحلوانی والسرخسی انہ اذا لزم من سکناھم فی المصر تقلیل الجماعۃ امروا بالسکنی فی ناحیۃ خارج المصر لیس فیہا جماعۃ المسلمین وان لم یلزم ذلک یسکنون فی المصر بین المسلمین

مقهورين لان في هذا خاصة لانه يلزم منه ان يكون لهم في مصر المسلمين منعة كمنعة المسلمين بحسب اجتماعهم
في محلتهم فانهم صرح في رد المحتار بعد اسطر بعنوان التنبيه ما نصه قال في الدر المنتقى ولكن الممنوع هو التطاول في
بنائهم على المسلمين ومن المساواة عند بعض العلماء نعم يعلى القدر ثم قال بعد بحث طويل والحق التشريف
لا يقيد ان لهم والناس من العز والشرف بل في المعاملات من العقود ونحوها الادلة الدالة على الزامهم الصغار
وعدم التمرد على المسلمين وصرح الشافعية بان منعهم من التطاول واجب لان ذلك لحق الله تعالى وتعظيم دينه فلا يباح
برضا الجار المسلم اهـ وقواعد المذهب لا تاباه ولقد جزم بعض المحققين ان الرضا باستعلائه تعظيم له وهو ما اظهر لي
في هذا المحل والله تعالى اعلم اهـ قلت في الباب روايات لا تحصى لا نقل منها فيما ذكرنا كفاية ان شاء الله تعالى واذا
كان هذا حكم الكراء والشراء والدار والتطاول في البناء والجدار فكيف حكم بيع المسلمين اراضيهم من الكفار وهو
اقوى اسباب العزة والشوكة والقوة والصولة واذا كان هذا حكم الذميين هم مقهورون تحت حكم الاسلام
فكيف حكم غير الذميين الذين ليسوا في شيء من الاستسلام وهو كما قال الله تعالى لا يالونكم خبالا وكما قال الله تعالى
لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة وكما قال الله تعالى ان يثقفوكم يكونوا لكم اعداء ويبسطوا اليكم ايديهم والسنتهم
بالسوء ودوا لو تكفرون ولله در القائل ؎ عجائب في الزمان كثيرة + وامر منها رفعة السفهاء

فمتى يفيق الدهر من سكراته — واری اليهود بذلة الفقهاء

واما عن الجزء الثالث فان كان اهل هذه الفتاوى من اهل البصيرة والكياسة فاقرب ما لهم هو الياس
والعلماء منهم في امثالها حب الرياسة وهذا آخر الجواب في هذا الباب والله اعلم بالصواب۔

كتبه اشرف علي التهانوي الحنفي الفاروقي عفي عنه الثلث الاول في رمضان المبارك

پچھترواں نادرہ بطلان بعض احلام وکشوف

حال۔ میرے والد ماجد سلسلہ عالیہ قادریہ میں ایک جگہ بیعت ہیں انکے پیشوا علیہ الرحمۃ وصال پاچکے ہیں۔ میرے
والد جہاں تک میرا علم ہے صوم وصلوٰۃ اور تہجد کے پابند ہیں خصوصاً تہجد کے مگر باوجود ان باتوں کے قبر پرست بھی ہیں اپنے
پیشوائے روحانی کے مزار کی تعظیم بھی کرتے ہیں سماع بھی سنتے ہیں اکثر مجھے نماز خصوصاً تہجد کی تاکید فرماتے رہتے ہیں
مجھے اکثر تحریر کرتے رہتے ہیں اور جانیوالے کے ہاتھ پیغام بھیجتے رہتے ہیں کہ تمہاری دربار میں غیر حاضری ہے ہمیں ہمارا
مالک یہی بتاتا ہے کہ تو اپنے مرشد کے ارشاد پر عمل نہیں کرتا۔ مالک سے انکی مراد اپنے پیشوا علیہ الرحمۃ ہیں جو کہ میں نکالا کرتا ہوں شاید
اسلئے وہ میرے لئے اکثر دعا کرتے ہیں۔ ایک دفعہ فرماتے تھے کہ سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے دربار میں میری بابت عرض کیا تو اب ملا کیا کریں وہ غیر حاضر رہتا ہے۔ حقیقت حال جو ہمیں بتائی جاتی
ہے یہ ہے کہ تمہارے دل میں یہ وسوسہ ہے کہ خدا علیحدہ چیز ہے اور پیر علیحدہ ہے جبتک تم اس وسوسہ کو نہ نکالو گے اور پیر کو عین
ذات تصور نہ کرو گے کچھ نہ بنے گا۔ اب بحث کا موضوع نکل آیا مجھے انکار اور انکو اصرار کہ نہیں ہم جو کہہ رہے ہیں طریقت کا مسئلہ
یہی ہے۔ ہم غیروں کو نہیں سمجھاتے ہیں بیٹے کہ یہ تو شرک اور کیا ہے۔ فرمایا شریعت کے مطابق تو تم شرک سمجھتے ہو مگر
حقیقت یہ ہے ظاہر میں تو انسان کو شریعت کا ہی پابند ہونا چاہئے شریعت میں پیر کو پیر اور خدا کو خدا ہی کہنا چاہئے۔ مگر طریقت
میں وہ دونوں ایک ہیں۔ بیٹا ہماری بات کو مان لو ہم کامل رنگ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ غرض یہ روز جب تنہائی ہوتی یا
کوئی راز داں بیٹھا ہوتا تو یہی تذکرہ ہوتا اور فرماتے تم مقصد نہیں پا سکو گے جبتک ہماری بات کو نہ سمجھو گے مگر مجھ پر صورت
انکار ہی رہا میرے انکار پر انکے آنسو نکل جاتے اسقدر سوز آہیں بھرتے اور سانس کھچکر آتی کہ گویا پسلیاں ٹوٹ رہی
ہیں مگر مجھے صریح شرک نظر آ رہا تھا میں کیسے مانتا آخر میں نے دل میں ٹھان لی کہ آپ سے استفسار کروں چنانچہ حسب بالا سطور
من وعن تحریر کر دی ہیں تاکہ آپ مجھے اس تذبذب کی زندگی سے نکالنے میں کامیاب ہو جائیں مہربانی فرما کر خط کے مطالعہ کے
بعد میرے اور والد صاحب کے تنازع کو بجائیں۔ فیصلہ کرنے سے پہلے ایک اور چیز عرض کر دوں۔ والد صاحب نے فرمایا تھا کہ آٹھ دن
ہمارا کہا یقین کر کے دیکھو اگر ہمارا کہا جھوٹ ہو تو۔ شب و روز تذبذب میں گزرنے لگے۔ ایک روز سونے سے قبل خدائے عز و جل
سے دعا مانگی کہ اے اللہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دے مجھے صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کر۔ دعا مانگ کر سو رہا۔ کیا دیکھتا ہوں ایک عالی
شان مکان ہے حضور سرور کائنات فخر موجودات خاتم الانبیاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سادہ معمولی سے چھپر کھٹ پر
بیٹھے ہیں اور ایک سفید چادر اوپر اوڑھ رکھی ہے (مجھے خبر نہ تھی مگر دریافت پر معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) اتنے میں
یکایک حدیث قرطاس کا مسئلہ پیش ہو گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف مخاطب ہو کر فرمانے لگے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو
بلا لاؤ تاکہ میں کچھ لکھ دوں کہ بعد میں جھگڑا نہ ہو (الفاظ یہ تھے جھگڑا نہ) ذلک میں جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لایا اور کہا کہ حضور
علیہ السلام تحریر کرنا چاہتے ہیں تاکہ آپ بعد میں تنازعہ نہ کریں لیکن وہ خاموش ہو گئے اور کہنے لگے رہنے دو حق تو میرا ہی کوئی
کھینچ گا۔ اتنے میں ہم ایک دوسرے کمرے میں پہنچ گئے وہاں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ایک بالکل سادی چارپائی کی پائنتی
بیٹھے ہوئے دبے بیٹھے اور لوگوں سے علیحدہ تھے وہاں بھی یہی گفتگو ہوئی حضرت علی رضی اللہ عنہ رونے لگے مگر ہم انھیں خاموش
کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے لے گئے جب ہم وہاں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصال پاچکے تھے باوجود جاگ
ہونے کے وصال پاچکے ہیں میں نے انھیں بیدار کیا چادر اسی طرح اوپر پڑی تھی آنحضور اٹھ بیٹھے۔ اور معاملہ پیش ہوا اور
حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابوبکر رضی کے حق میں تحریر کر دی اسکے بعد تمام حاضرین رخصت ہو گئے اور حضرت میں

ایک بلاوہ گیا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام چہل قدمی کیلئے اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی ساتھ ہو لیا۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے اور والد بزرگوار کے سلسلے کے درمیان ایک مسئلہ کے متعلق تنازع ہے اسکا حل کیا ہے۔ فرمایا کیا۔ میں نے عرض کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ پیر اور خدا ایک چیز ہے فرمایا درست کہتے ہیں۔ میں نے عرض کی کس طرح۔ آپ تشریح کرنے لگے اور میں سُن رہا تھا ابھی ایک دو ہی فقرے کہے تھے کہ مجھے یوں معلوم ہوا جیسے میں آہستہ آہستہ کسی دوسری دنیا کو کھینچا جا رہا ہوں۔ افسوس میں تشریح کو نہ سُن سکا میرے کانوں میں وہ آواز دھیمی دھیمی ہوتی چلی گئی یہاں تک جب بالکل مجھ سے جدا ہو گئے تو میں بیدار تھا اور خواب کا نظارہ میری آنکھوں میں تھا مولانا صاحب سچ عرض کرتا ہوں اُس دن سے اور تذبذب میں پڑ گیا ہوں مجھ سا گنہگار فاسق بدکار (درحقیقت ہے) اور حضور علیہ الصلوات والسلام کا دیدار۔ میں کہتا ہوں کوئی مجھ سے فریب نہ ہو مگر جب بزرگوں سے یہ سنتا ہوں کہ بزرگوں خصوصاً انبیاء کی شکل میں کوئی بلا خواب میں متشکل ہو کر نہیں آ ہی نہ سکتی ہے تو پھر ان کے اس ارشاد پر کہ تمہارے والد صاحب کہتے ہیں اور حیران ہوتا ہوں۔ مہربانی فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں۔

الجواب۔ واقعہ مسئولہ میں کئی شک ہیں۔ اول یہ شک کہ مرئی حضور ہی تھے صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ ایک قول یہ بھی ہے کہ واقعیت کی یہ بھی شرط ہے کہ حلیہ کے موافق زیارت ہو اور یہاں آپ کی شانِ شریف کے مناسب ہیئت میں بھی نہیں ہوئی چنانچہ خواب میں چھپر کٹ بھی معمولی اور کچھ علالت بھی لکھی ہے۔ دوسرا یہ شک کہ وہ حضور ہی کی آواز مبارک تھی جیسا تلاف الخواب کے قصہ میں بعض علماء سامعین کے اشتباہ کے قائل ہوئے ہیں۔ تیسرا یہ شک کہ سُننے والے نے صحیح بھی سُنا کیونکہ جب بیداری کیا سماع میں غلطی ہو جاتی ہے تو خواب تو بیہوشی کی حالت ہے۔ چوتھا یہ شک کہ صحیح بھی سمجھا ہے جیسا مصر میں اشرب الخمر میں تمام علماء نے راوی کی غلطی قرار دی تھی۔ پانچواں یہ شک کہ صحیح یاد بھی رہا اور جب دیکھنے والے ہم جیسے ظلمانی قلوب والے ہوں جیسے راوی نے اس جملہ میں کہ (درحقیقت ہے) اسکو تسلیم کر لیا ہے تو یہ شکوک اور زیادہ قوی ہو جاتے ہیں بلکہ شک کے درجہ سے گذر کر غلطی کی جانب راجح بلکہ متیقن ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خود اس خواب کے بعض اجزاء یقیناً اضغاث احلام ہیں جیسا حضرت علیؓ کا خلافت بلافصل کو اپنا حق بتلانا جو کبھی زمانہ تحقیق احکام میں بھی نہیں فرمایا جو یقیناً دلیل ہے رائی کے خلط خیالات دماغیہ کی جس سے بقیہ اجزاءِ خواب بھی امن پر نہ رہا ہو جاتا ہے۔ چھٹے ان سب سے قطع نظر کر کے جب یہ معارض ہے نصوص قطعیہ کے تو مثل حدیث معارض قطعی کے یا متروک ہوگا یا ماؤل۔ اور تاویل یہ ہے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے درست ہے وہ معنی مجازی یہ ہیں کہ پیر کامل کا حکم بوجہ موافقت حکم شرع کے گویا خدا ہی کا حکم ہے ایسے موقع پر محاورات میں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں جیسے سورۂ قیامہ میں قرأت جبرائیلیہ کو اپنی طرف منسوب کر کے قرأناہ فرمادیا لیکن اسوقت جو لوگ ایسی شطحیات میں مبتلا ہیں وہ تاویل مذکور نہیں کرتے خواب میں بھی نہیں آئی اسلئے وہ یقیناً زندقہ ہے۔ ساتویں کبھی یہ محاورہ ایک کی نفی دوسرے کے

اثبات کیلئے مستعمل ہوتا ہے معنی یہ کہ پیر کوئی چیز نہیں عالم خدا ہی ہے جیسا احد یفصلا ان اللہ هو اللہ هو کے معنی یہ ہیں کہ پیر کوئی چیز نہیں متصرف خدا ہی ہے اور حکمت اس ماؤل کی تصویب میں معتقدین سے کہ انسان کی تعلیم ہوگی اور قرینہ اس خصوص ماؤل کے مقصود فی الدین نہ ہونے اور قابل التفات نہ ہونے کا اسکی شرح کے وقت آواز کا دھیمی ہوتی ہوئی چلا جانا ہے جس کی خواب میں تصریح ہے ورنہ حق ما حبہ کی شان کا مقتضا تو وہ ہے جو اس آیت میں مذکور ہے فاصدع بما تؤمر و ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اسکی ظاہری مراد کیسے صحیح ہو سکتی ہے یقیناً و قطعاً باطل ہے جسکا اعتقاد کفر ہے پھر اگر دوسرا اسکے خلاف خواب دیکھ لے تو کیا دونوں خوابوں کو صحیح کہا جاوے گا بلکہ قانون نقلی و عقلی کی بنا پر وہ بعد تعارض تساقط کا حکم کر کے دوسری دلیل غیر متعارض کی طرف رجوع کیا جاویگا اور وہ نصوص قطعیہ محکمہ ہیں معتبر کتابوں میں ہزاروں واقعات ایسے بلکہ اس سے بھی زیادہ شبہ میں ڈالنے والے منقول ہیں جنکو کسی عالم نے کسی عارف نے خوابوں کو نصوص پر ترجیح نہیں دی بلکہ خوابوں کو غلط سمجھ کر نصوص پر عمل کیا اور اس اعتقاد کا تو احتمال بھی کفر ہے کہ کوئی چیز شریعت میں منفی ہو اور طریقت میں مثبت ہو خود ائمہ طریقت نے بلا اختلاف اس اعتقاد کا ابطال کیا ہے نیز خواب پر عمل کرنے والے سے اگر باز پرس ہوئی کہ تو نے خواب کے سبب نصوص کو کیسے ترک کیا تو اسکے پاس کوئی عذر معقول مقبول عقلی یا نقلی نہیں اور اگر نصوص پر عمل کرنے والے سے باز پرس ہوئی (اور یہ محض فرض محال ہے) تو اسکے پاس نہایت صحیح و قوی عذر ہے جو اوپر مذکور ہوئے غرض ہر حال میں ظاہری مدلول خواب کا واجب الرد ہے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

چہتروان نادرہ تحقیق ثمرۂ استخارہ

فصل نوزدہم در تحقیق ثمرۂ استخارہ۔ میرا ایک رسالہ ہے نافع الاشارۃ جسمیں بعض احکام استخارہ کے متعلق کچھ سوال جواب ہیں (جو ربیع الاول ۱۳۵۳ھ میں لکھا گیا ہے اور النور شعبان و رمضان و شوال ۱۳۵۳ھ میں چھپا ہے) اس میں میری ایک عبارت ہے کہ اے اللہ اگر یہ معاملہ میرے لئے خیر ہو تو میرے قلب کو متوجہ کر دے ورنہ میرے دل کو ہٹا دے اسکے بعد اگر اس طرف قلب متوجہ ہو تو اُسکے اختیار کر لینے کو ثمرۂ خیر سمجھے اھ ملخصاً۔ سو دعا کا یہ حاصل یعنی قلب کا متوجہ ہو جانا اور یہ ثمرہ کہ جس طرف قلب متوجہ ہو اسکو اختیار کرے یہ مشہور قول ہے اور نووی وغیرہ اسی طرف گئے ہیں۔ کما نقلہ الحافظ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قولہ ثم رضنی بہ عن الصبیفعل بعد الاستخارۃ ما ینشرح بہ صدرہ مگر دلائل سے راجح یہ ثابت ہوا کہ اس انشراح کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ جو مناسب سمجھے کرے یہ قول عز الدین بن عبد السلام کا ہے اور دلائل اسکی ترجیح کے میرے ایک ملفوظ میں ہیں جو القول الجلیل حصہ دوم میں ضبط کیا گیا ہے اس دعا کی برکت یہ ہوگی کہ باوجود اسکے ارادہ کے خیر ہی کا صدور ہوگا غیر خیر کا صدور ہی نہ ہوگا البتہ خیر عام ہے خواہ

دنیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ میں خط نمبر ۵ کے جواب میں بھی مرقوم ہے بقول خواجہ کامیابی کی تجویز میں ایلی قبلی صبر کا اجر ہوا ۲۲ر شعبان ۱۳۵۰ھ

یادداشت۔ میرا یہ ملفوظ رسالہ میں شائع ہونے والا تھا مگر ناظرین کو انتظار اور تلاش کے تعب سے بچانے کیلئے مناسب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اسی مقام پر نقل کر دیا جاوے۔ وھو ھذا۔

ملفوظ۔ ۲۴ر شعبان ۱۳۵۰ھ ایک اہل علم و فضل نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ میں استخارہ کے متعلق ایک بہت بڑے عالم کی (جنکا نام جامع کو یاد نہیں رہا) عجیب تحقیق نظر سے گذری وہ کہتے ہیں کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخبار ہے یہ صحیح نہیں یعنی استخارہ کا مقصد یہ نہیں کہ ہم کو جو کسی کام میں تردد ہو رہا ہے کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا نہیں استخارہ کرنے سے یہ تردد رفع ہو جاویگا اور ہم کو معلوم ہو جاویگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر جو خیر ہوگا اسکو اختیار کرینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد رفع نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات مفید ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ استخارہ موضوع ہوا تھا واسطے رفع تردد کے اور تردد رفع ہوا نہیں تو نعوذ باللہ شارع کا یہ حکم گویا عبث ہی ہوا اور شارع کی طرف سے کبھی ایسی بات کا حکم نہیں ہو سکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہیں کہ کوئی بات اسکے ذریعہ سے معلوم کر لی جاوے جس سے تردد رفع ہو اور اس کام کی دونوں شقوں میں سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب میں آجاوے پھر راجح جانب پر عمل کیا جاوے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعا ہے جس سے مقصود صرف طلب اعانت علی الخیر ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ میں جو کچھ کروں اسی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لئے خیر نہ ہو وہ کرنے ہی نہ دیجئے پس جب وہ استخارہ کر چکے تو اسکی ضرورت نہیں کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اس پر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دوسرے مصالح کی بناء پر جس بات میں ترجیح دیکھے اسی پر عمل کرے اور اسی کے اندر خیر سمجھے اھ (اسکے بعد ۱۹ر ذیقعدہ ۱۳۵۰ھ کو مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند کے واسطہ سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبندی کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل موصول ہوئی۔ فی طبقات الشافعیۃ صفحہ ۲۵۸ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزملکانی وھو شیخ الذھبی قال الذھبی فی حقہ شیخنا وکان من بقایا المجتھدین ومن اذکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لامر فلیفعل بعدھا ما بدا لہ سواء انشرحت نفسہ لہ ام لا فان فیہ الخیر وان لم ینشرح لہ نفسہ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس اھ

اس پر حضرت حکیم الامۃ دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی ذوقاً یہی اقرب معلوم ہوتا ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ میں سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ

قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہیں تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاوے گا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب میں ایسی بات کا منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہٰذا اُس القاء ہی پر عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور اسی پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا لہٰذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہیں لہٰذا ملزوم بھی صحیح نہیں۔ نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے موافق مانا جاوے تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہو جاتا ہے اور اس شبہ کی اور اُسکے رفع کی تقریر یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ارحمنی ان شئت ارزقنی ان شئت ولیعزم المسئلۃ انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ رواہ البخاری اور دوسری حدیث میں ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ولکن لیعزم المسئلۃ ولیعظم الرغبۃ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظمہ شیء اعطاہ رواہ مسلم یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرما دیجئے مجھ پر رحمت فرما دیجئے مجھ کو رزق دیدیجئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہئے اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تعلیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن میں تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گو صحیح اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر پوری تشفی ہو جاتی ہے کیونکہ اب استخارہ کی دعا کے اندر جو تعلیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع میں تعلیق نہ ہوگی بلکہ واقع میں صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال میں مطلوب ہے کہ اگر ایک شق میں خیر ہو تب بھی اسکی دعا ہے کہ اسی کی توفیق ہو جاوے اور اگر دوسری شق میں خیر ہو تو پھر اسکی دعا ہے۔ لہٰذا استخارہ کی دعا پر دوسری دعاؤں میں تعلیق کی نہی سے شبہ نہیں ہو سکتا اھ اور یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخبار۔ پھر حضرت نے عبارت ذیل لکھکر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قولہ علیہ السلام ثم رضنی بہ ما نصہ واختلف فیماذا یفعل المستخیر بعد الاستخارۃ فقال (عزالدین) ابن عبد السلام یفعل ما اتفق ویستدل لہ بقولہ فی بعض طرق حدیث ابن مسعود فی آخرہ ثم یعزم واول الحدیث اذا اراد احدکم امرا فلیقل اھ قلت دل ھذا اللفظ علی ان الاستخارۃ لا تختص بما فیہ تردد بل ھو اعم لما اراد بلا تردد وایضاً فی حدیث جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلہا ما فیہ تردد وما لیس فیہ تردد ولا یشکل قولہ اذا ھم فان الھم اعم الا انہ اقوی تعلقا بھا ولا یختص بالتردد کما فی قولہ تعالیٰ وھمت کل امۃ برسولھم لیاخذوہ وغیرہ من النصوص القرآنیۃ والحدیثیۃ۔

(ضمیمہ ملفوظ بالا متعلق تشقیق فی الدعاء) (یہ صاحب ملفوظ دام ظلہم العالی نے بعد میں لکھکر الحاق کیلئے دیا)

غور کرنے سے ذہن میں آیا کہ اگر دعاء استخارہ میں تشقیق بھی مان لیجاوے تب بھی نہی عن التشقیق سے شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ نہی تشقیق خاص سے ہے تو اس سے مطلق تشقیق کی نہی لازم نہیں آتی وہ تشقیق خاص یہ ہے کہ یا تو مسئول خیر محض ہے وہاں دوسری شق کے خیر ہونے کا احتمال ہی نہیں تو تشقیق لغو ہوئی اسلئے اس سے نہی کی گئی جیسے مغفرت و رحمت و رزق ضروری کا سوال اور یا وہ مسئول گو محتمل نفع و ضرر دونوں کو ہے جیسے رزق مبسوط مگر منشا تشقیق کا مسئول کا تعاظم ہے جو موہم ہے نقص قدرت یا ضیق علی القادر کو جیسا کہ اس نہی کی اس تعلیل سے واضح ہے انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ۔ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظمہ شیٔ اعطاہ۔ ورنہ مطلق تشقیق دوسری احادیث میں صراحۃً وارد ہے چنانچہ ایک دعا میں ہے احینی ما علمت الحیاۃ خیرا لی وتوفنی اذا علمت الوفاۃ خیرا لی رواہ النسائی۔ اور دوسری دعا میں ہے واذا اردت بقوم فتنۃ فتوفنی غیر مفتون رواہ الترمذی۔ ظاہر ہے یہ تقییدات تشقیق کو مستلزم ہیں پس دعاء استخارہ میں تشقیق کا شبہ بے محل ہو گیا کیونکہ یہاں منشا تشقیق کا وہ نہیں جو علت ہے نہی کی تو اب تائید ثانی قول منقول عن الطبقات کی حاجت نہیں رہی دوسرے مؤیدات کافی ہیں۔ اس تحقیق مذکور کے ایک مدت بعد ایک فاضل دوست نے جامع صغیر سیوطی کی ایک حدیث دکھلائی جسکے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ استخارہ کے بعد میلان قلب کا انتظار کیا جاوے وہ حدیث یہ ہے فی شرح الجامع الصغیر تحت کلمۃ اذا ما نصہ اذا هممت بامر فاستخر ربک فیہ سبع مرات ثم انظر الی الذی یسبق الی قلبک فان الخیر فیہ۔ ابن السنی فی عمل یوم ولیلۃ (فر) عن انس (ضعیف) چنانچہ علامہ حفنی نے بھی یہی جملہ حاشیہ میں لکھا ہے ولعل الاستخارۃ ان تکون بالدعاء واکملہا بالصلوۃ والدعاء المعروف فان انشرح صدرہ للفعل ای انشراحا خالیا عن هوی النفس بان لم یکن موجودا قبل الاستخارۃ اہ۔ اور یہ تحقیق سابق سے معارض ہے۔ جواب یہ کہ واقعی ظاہراً باہم تعارض ہے آگے دو ہی صورتیں ہیں یا اس حدیث کے ضعف کی بنا پر تحقیق سابق کو ترجیح دی جاوے یا اس حدیث کے الفاظ کی تاویل کی جاوے۔ اولاً احقر کے ذہن میں یہی دو جواب آئے اور ان دونوں جوابوں کو ضبط بھی کر لیا مگر بعد ضبط کے شرح صدر نہیں ہوا اور جتنی دلیلیں ذہن میں آتی تھیں سب مجروح و مخدوش معلوم ہوئیں پھر حق تعالیٰ سے دعاء کی دعاء کے بعد جو قلب پر وارد ہوا اس کو لکھتا ہوں وہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے عدول کرنا خلاف اصول ہے لہذا اس ظاہر کا قائل ہونا ہی متعین ہے باقی تحقیق سابق کی ترجیح کی بنا تین امر تھے ایک یہ کہ کسی حدیث میں اس انتظار کا ذکر نہیں دوسرے یہ کہ بعض اوقات کسی شق کی ترجیح خیال میں نہیں آتی تو اس صورت میں استخارہ عبث ہو گا تیسرے یہ کہ اگر کسی شق کی ترجیح خیال میں آ گئی تو اس پر عمل کرنا الہام پر عمل ہوا جو شریعت میں حجت نہیں مگر بعد تامل ان سب بناؤں کا جواب سمجھ میں آ گیا۔ اول کا یہ کہ اسکا حاصل روایات کا اس سے ساکت ہونا ہے اور ناطق مقدم ہے ساکت پر اور یہ حدیث

ناطق ہے۔ دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور للاکثر حکم الکل اور النادر کالمعدوم کا اعتبار احکام کثیرہ میں کیا گیا ہے تو اس سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔ تیسری کا یہ کہ الہام کا حجت نہ ہونا بایں معنی ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں یہ نہیں کہ جائز بھی نہیں خود بعض احکام میں ارشاد ہے استفت قلبک۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ارتباط القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورود احد الشقین کا مرجح ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونوں شقیں شرعاً جائز ہوں۔ باقی حدیث کا ضعف سو اگر تعارض ہوتا تو قوی کو ایک کو ترجیح دی جاتی جب تعارض نہیں جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت میں تعارض نہیں ہوتا اور روایات قویہ ساکت ہیں تو حدیث ضعیف کو احد الشقین کیلئے مرجح اور مؤید کہہ سکتے ہیں اسکی نظائر احکام میں بکثرت ہیں اس لئے اب اس باب میں قول مشہور ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ پس اقرب الی الادب واجمع للدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب میں آجاوے تو اس پر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہ ہو تو جس شق کو چاہے عمل کرے۔ اس تفصیل سے دونوں قولوں پر بواسطہ دونوں قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاوے گا۔ واللہ اعلم

(نوٹ) احوط یہ ہے کہ دونوں فصلیں دکھلا کر دوسرے علماء سے بھی مشورہ کر لیا جاوے۔ فقط ۲۲ محرم ۱۳۵۳ھ

ستترواں نادرہ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۰ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھترواں نادرہ رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سے شروع اور صفحہ ۷۹۱ پر ختم ہوا ہے۔

اناسی‌واں نادرہ رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹ سے شروع اور صفحہ ۷۹۳ پر ختم ہوا ہے۔

اسّی‌واں نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۳ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

اکیاسی‌واں نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمتہا غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۷ سے شروع اور صفحہ ۷۹۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیاسی‌واں نادرہ رسالہ المقالۃ المتالکۃ فی تصویر الجلیلۃ الہالکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۸ سے شروع اور صفحہ ۸۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

تراسیؔ وان نادرہ المنافرۃ عن متعارف المناظرۃ یعنی اقسام مناظرہ باعتبار غرض

فائدۃ فیما یتعلق بالمناظرۃ المتعارفۃ باعتبار غرضہا اقسام لان الغرض اما ان یکون اظہار الصواب او ان
یسکت الخصم فلا یتصدی للاسکات بل اذا رای العناد فیہ یقول لنا اعمالنا ولکم اعمالکم لا حجۃ بیننا وبینکم اللہ
یجمع بیننا والقرآن مشحون من مثل ہذہ المناظرۃ وہذا الیہا کما قال الحق تعالیٰ وان جادلوک فقل اللہ
اعلم بما تعملون الآیۃ وسمیت ہذہ الثالثۃ بالمنافرۃ عن متعارف المناظرۃ وہذا القسم محمود مطلقا لکنہ مفقود
فی ہذا الزمان الا نادرا کما عرفت الملصق واما ان یکون اسکات الخصم وہو محمود ایضا بحسن النیۃ لکنہ موقوف علی
سکوت الخصم وہو ان کان معاندا او مشاغبا او لا یکون معہ حیاء لا یسکت فکان قصد ہذا الغرض قصدا
لما لا یقدر علیہ بنفسہ القادر بعدلۃ الغیر لا یکون قادرا فکان غیر اختیاری فقصد الامر الغیر الاختیاری یکون
عبثا وتعبا فلا یصلح ان یکون غرضا واما ان یکون اسکاتا ویقع السکوت ایضا لکن لما لم یکن السکوت دلیلا علی
بطلان الساکت المتعطر کان ہذا عبثا ایضا بل ہو مضر لانہ یکون موہما لبطلان الساکت فی نظر العامۃ فلو وقع
مثل ہذا السکوت حیاء من اہل الحق لکون الخصم الحق بحجتہ استدل العامۃ علی بطلانہ وہو مضر
واما ان یکون الاطلاع الناس علی ما عند الخصمین لیحقق الحق ویبطل الباطل فہذا نوع من التحکیم للجاہل کیف
یصلح ان یکون حکما فہذا عبث ایضا بل مضر لانہ یکون اقرار اللسان الحال ان الجہلاء یصلحون للتحکیم وضررہ ظاہر
وان اتبعوا العلماء حکما فالعادۃ الغالبۃ بل الکلیۃ ان یکون ہو معتقدا لاحد شقی المسئلۃ فکیف یوثق بان یرجح
انصافا علی اعتقادہ فہو عبث ایضا فثبت ان المناظرۃ المتعارفۃ فی زماننا خال عن الفائدۃ مطلقا وان لم یوافقنا احد
فی ہذا الرای ولو قال قائل فبای طریق یہتدی الطالب للحق لاسیما الذی یرتاب فیہ قلنا طریقہ ما شاع فی القرآن وہو
ان یبین الحق مرۃ بعد اخری بعنوانات مختلفۃ کما قال نوح علیہ السلام رب انی دعوت قومی لیلا ونہارا الی قولہ ثم انی دعوتہم
جہارا ثم انی اعلنت لہم واسررت لہم اسرارا ولہذا اشار الحق تعالیٰ ولقد صرفنا فی ہذا القرآن لیذکروا الآیۃ فاعرفوا الحق

چوراسی وان نادرہ رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی

یہ رسالہ کتاب ہٰذا کے صفحہ [illegible] سے شروع اور صفحہ ۸۰۵ پر ختم ہوا ہے۔

پچاسی وان نادرہ التحریر النادر لتقریر الشاہ عبد القادر

خانصاحب نے فرمایا کہ مولوی عبد القیوم صاحب فرماتے تھے کہ شاہ اسحٰق صاحب بیان فرماتے تھے کہ جب مولوی اسمٰعیل صاحب
نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب اور مولوی احمد علی صاحب نے جو شاہ عبد العزیز صاحب کے شاگرد اور انکے

کہ انہوں نے شاہ صاحب سے عرض کیا کہ حضرت مولوی اسمٰعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہوگا آپ انکو
روک دیجئے شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں تو ضعیف ہوگیا ہوں مجھ سے تو مناظرہ نہیں ہوسکتا میں اسمٰعیل کو بلائے لیتا ہوں تم میرے
سامنے اس سے مناظرہ کرلو اگر تم غالب آگئے تمہارے ساتھ ہوجاوینگا اور وہ غالب آگیا تو اسکے ساتھ ہوجاوینگا مگر وہ مناظرہ
پر آمادہ نہ ہوئے کہ حضرت ہم تو مناظرہ نہ کرینگے۔ اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہیں کرسکتے تو جانے دو۔ شاہ صاحب نے
یہ جواب دیا تو میں سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسمٰعیل سے کہیں گے ضرور چنانچہ ایسا ہی
ہوا۔ اور جب شاہ عبد القادر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا میاں عبد القادر تم اسمٰعیل کو سمجھا دینا کہ وہ
رفع یدین نہ کیا کریں۔ کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام میں شورش ہوگی شاہ عبد القادر صاحب نے فرمایا کہ میں تو کہہ دوں مگر وہ
مانیگا نہیں اور حدیث پیش کریگا۔ اسوقت بھی میرے دل میں یہی خیال آیا کہ گو انھوں نے اسوقت یہ جواب دیدیا ہے مگر
یہ بھی کہیں گے ضرور۔ چنانچہ یہاں بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبد القادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت
مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہلا بھیجا کہ تم رفع یدین چھوڑدو۔ اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہوگا۔ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسمٰعیل
صاحب سے کہا تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنی ہوں گے من تمسک
بسنتی عند فساد امتی فلہ اجر مائۃ شہید۔ کیونکہ جو کوئی سنت متروکہ کو اختیار کریگا عوام میں ضرور شورش ہوگی
مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبد القادر صاحب سے انکا جواب بیان کیا اسکو سنکر شاہ عبد القادر صاحب نے فرمایا
بابا ہم تو سمجھے تھے کہ اسمٰعیل عالم ہوگیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنی بھی نہیں سمجھا۔ یہ حکم تو اسوقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلاف
سنت ہو اور ما نحن فیہ میں سنت کا مقابل خلاف سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے
یونہی ارسال بھی سنت ہے۔ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسمٰعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہوگئے اور کوئی جواب نہیں دیا

حاشیہ۔ قولہ یہ حکم اسوقت ہے الخ **اقول**۔ اسوقت یہ اختلاف بنا ہوا ہے وفوق کل ذی علم علیم

ضمیمہ حاشیہ۔ اس حکایت کے متعلق ایک سوال و جواب بھی ہے مناسبت مقام وتتمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے۔

سوال۔ از مولوی محمد شفیع [illegible] میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کا رفع یدین کا قصہ
بحضرت شاہ عبد القادرؒ روایت کرکے شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ جب رفع وعدم رفع دونوں درست ہیں تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہیں تھی اسمٰعیل
سمجھا نہیں پھر اس پر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب مع تلاوت آیۃ وفوق کل ذی علم علیم میری نظر
سے گذری شکریہ۔ اگر ذرا بھی غور کریں تو مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کا قول حق اور سراسر صدق سے مملو ہے کیونکہ رفع وعدم دونوں
کے مسنون ہونے کی خود آنجناب کی تصریح ہے۔ اب خدشہ یہ ہے کہ دونوں کے مسنون ہونیکا اعتقاد اسی وقت حقیقۃً انکا

کہلانیکے قابل ہے کہ ہر دو امر کو ایک نظر سے دیکھیں۔ اور جب محققین میں کسی ایک شق کے بھی عامل پر بس طعن و تشنیع کا باب مفتوح کر دیا گیا تو فقط زبانی دعویٰ رہ جاتا ہے اسلئے حقیقت میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث من احیٰی سنتی الخ کے صحیح مصداق تھے

الجواب۔ حسب مشورہ مستفتی صاحب مقام میں غور کرنے سے یہ سمجھ میں آیا کہ مولانا شہیدؒ نے جو حدیث کا عمل تجویز فرمایا اُس میں حضرت شاہ عبد القادر صاحبؒ نے اختلاف فرمایا سو وہ عمل تو مختلف فیہ ہو گیا اور حضرت شاہ صاحبؒ نے جو عمل تجویز فرمایا اُس میں حضرت مولاناؒ نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات میں بسند ثقات اسکی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی محمد یعقوب صاحبؒ نے یہ جواب مولوی اسمٰعیل صاحبؒ سے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا اور مولانا شہید ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش ہو جاتے خود انکے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کیساتھ مشہور و متواتر ہیں اور حق گوئی ادب کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے لہٰذا اس میں خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہیں ایسی حالت میں جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور اتفاق کی پس یہ عمل متفق علیہ ہو گیا اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر۔ پس حضرت شاہ صاحب کے جواب میں خدشہ کرنا خود مولانا پر خدشہ کرنا ہے کہ انھوں نے غیر واقعی عمل کو کیوں قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے غیر واقعی عمل کے کیوں قائل تھے سو امور اجتہادیہ میں ایسا سوال نہیں ہو سکتا مگر وضوح حق کے بعد اسکے قائل نہ رہے اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اُس سے رجوع فرما لیا۔ پہلی رائے میں ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے میں دو اجر کے مستحق ہو گئے پس سوال کا جواب ضروری ہو گیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ معلوم نہیں کہ اسکے بعد رفع یدین کو ترک فرمایا نہیں لیکن اگر نہ بھی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک پھر بھی اس حدیث کا عمل بہت تھوڑی نیت سے ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ پہلے تو نفس رفع یدین کو احیاء سنت کی نیت سے کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہوں کہ امور واسعہ میں طعن و تشنیع نکرنا سنت ہے سلف کا مقصود فی الدین ہے اور یہ سنت مردہ ہو چکی ہے اور اسکے مقابل میں تفسیق ہے جو کہ خلاف سنت اور بدعت ہے پس رفع یدین اس طعن و تشنیع کی مخالفت اور الفت کیلئے کرتے ہوں جو کہ سنت مردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ عمل متفق علیہ کی فرع ہے رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے اس سنت مردہ کا احیاء اس طرح کیوں نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک دوسری سنت بھی ہے وہ یہ کہ جس امر مستحب میں عوام اور ضعفاء کی تشویش اور شورش کا اور اس سے انکے دین کے ضرر کا احتمال قوی ہو وہاں اُسکا ترک کر دینا بھی سنت ہے جسکی دلیل حطیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اس سنت کو اُس سنت سے اہم سمجھا ہو اس لئے اُس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرما دینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور مولانا شہیدؒ نے اسکا عکس سمجھا ہو پس اس تقریر پر دونوں حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم بے غبار رہتا ہے اور اسکے خلاف میں دونوں حضرات پر جرح لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ولنسم هذا الجواب بالتحریر

النادرة لتقریر الشاه عبد القادر من قدر علی حسن من هذا فهنیئا له ۱۳ر جمادی الاخری ۱۳۵۵ھ

چھیاسی واں نادرہ رسالہ حل الاشکال علی ضرورة الشیخ مع وجود الاحتیاط فی الاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۸ پر ختم ہوا ہے۔

ستاسی واں نادرہ رسالہ التخفیف فی الاختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکالات متعلق خشوع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۹ سے شروع اور صفحہ ۸۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھاسی واں نادرہ بیعت غائبانہ و بیعت صغیر

السوال۔ بیعت کیلئے طالب کی موجودگی حضوری شیخ کی خدمت میں لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے؟ ۲ زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیرو مرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہنچنے سے قبل بیعت کرا دیا ایسی حالت میں زید کو سلسلہ بیعت مذکورہ میں داخل سمجھا جائیگا یا نہیں؟ ۳ سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ ۱۱ مارچ ۱۹۳۷ء۔

الجواب۔ عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر فقال ان عثمان انطلق فی حاجة اللہ وحاجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی ابایع له۔ اخرجه ابو داؤد (حدیث شصت و ہشتم از جزء) عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکة وکانت بیعة الرضوان بعد ما ذهب عثمان فقال صلی اللہ علیہ وسلم بیده الیمنی علی الیسری وقال هذه لعثمان اخرجه البخاری والترمذی (صد و شصت و ششم) ان دونوں واقعوں میں تصریح ہے کہ حضرت عثمانؓ کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کے وقت حاضر نہ تھے۔ اسی بناء پر بعض مشائخ کے کلام میں ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے اور یہ تائید روایات سے محض تبرع ہے۔ ورنہ خود اصل اس بیعت کی صحت بلا تردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم و تربیت کا اور ظاہر ہے کہ اس التزام کا معاہدہ جیسے مشافہةً ہو سکتا ہے اسی طرح غیبت میں بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ پس اس کی صحت میں دلیل کلی و جزئی سے کوئی شبہ نہیں۔

الجواب ۲۔ عن الثانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب وله ما اکتسب رواه الترمذی (حدیث صد و نہم) اس کیساتھ اگر مقدمہ حسیہ منضم کیا جاوے کہ بیعت میں خاصیت ہے کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہو جاتی ہے پس برکات محبت جو حدیث میں مذکور ہیں انکے حصول کی توقع ہو جاتی ہے تو اس تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے۔ عن ابی هریرة فی حدیث فضیلة الذکر فیقول اللہ تعالیٰ وله قد غفرت هم القوم لا یشقی جلیسهم اخرجه الشیخان والترمذی (حدیث نود و نہم) مگر اسکے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جاوے

عٰہ ان تماموں تحریر کتاب تنویر ۱۲

کہ جو شخص کسی بزرگ کے سلسلہ میں داخل ہوتا ہے غالباً اس سے مجالست و مخالطت و موانست کا تعلق ضرور پیدا ہوجاتا ہے
اگر کسی عارض سے اسکی نوبت نہ آئے تو قصد و نیت تو ضرور رہتی ہے۔ تو اس تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے
باقی بعض روایات میں جو بیعت صغیر سے عذر وارد ہے (حدیث ۳ سے حدیث ششم) وہ اسکے معارض نہیں کیونکہ وہ عذر
لزوم بیعت ہے کیونکہ بیعت التزام ہے احکام لازمہ کا اور صغیر پر التزام سے بھی احکام لازم نہیں ہوتے پس لزوم وہاں
متحقق نہیں ہوتا۔ قال القسطلانی فی شرح قولہ علیہ السلام ہو صغیر ای لا یلزمہ البیعۃ اور ان روایات کے عموم میں
صحت بیعت داخل ہوگی جو برکت کیلئے ہے پس دونوں میں کچھ تعارض نہیں۔ اور مثل جواب اول کے قواعد کی رعایت
کیساتھ تبرعاً ایک دلیل جزئی بھی ذکر کی جاتی ہے فی جمع الفوائد خصائل عبد اللہ ابن الزبیرؓ معزواً الی الشیخین
عن عائشۃؓ ثم جاؤا (عبد اللہ) وہو ابن سبع سنین او ثمان لیبایع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بذلک الزبیرؓ
فتبسم صلی اللہ علیہ وسلم حین رآہ مقبلا الیہ ثم بایعہ۔

الجواب الثالث عن الثالث۔ بارہ برس کے بعد جب علامات بلوغ کی ظاہر ہوجائیں بلوغ کا حکم کردیا جائیگا اگر کوئی علامت
ظاہر نہ ہو تو بقول مفتی بہ پندرہ سال کی عمر میں بلوغ کا حکم کردیا جائیگا والمسئلۃ مشہورۃ فی کتب الفقہ
مذکورۃ واللہ اعلم اشرف علی سلخ ذی الحجہ ۱۳۳۳ھ (نوٹ) حدیثوں کے نمبر حقیقۃ الطریقہ کے ہیں۔

نواسی ۸۹ واں نادرہ ابطال حکم بقدم عرش

السوال۔ کشف الظنون میں دیکھا کہ شیخ صدر الدین قونویؒ نے لکھا ہے الفلک الاطلس المسمی بلسان الشرع
العرش وفلک الثوابت المسمی عند اہل الشرع الکرسی قدیمان وحال ذلک لہ الکشف الصحیح والعیان
الصریح وادعی ان ہذا غیر مخالف للشرع لان الوارد فیہ حدوث السموات والارض۔ لیکن بخاری باب بدء الخلق
میں ہے فاتحہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحدث بدء الخلق والعرش الخ وایضاً فیہ وکان اللہ ولم یکن شیء غیرہ
وقال اللہ تعالی رب العرش العظیم وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا ہو العظیم الحلیم لا الہ الا اللہ رب
العرش العظیم۔ ان آیات واحادیث سے عرش کا مربوب اور مخلوق ہونا ظاہر ہے ونیز عرش غیر اللہ ہے۔ لہذا
کشف مخالف شرع معلوم ہوتا ہے۔

الجواب۔ السلام علیکم۔ مخلوق و مربوب ہونا قدم بالذات کے تو منافی ہے لیکن قدم بالزمان کیساتھ فی نفسہ
جمع ہوسکتا ہے گو قدم بالزمان بھی کسی حادث کا مستقل دلیل سے عقلاً ونقلاً باطل ہے چنانچہ دلیل نقلی ارشاد نبوی لم یکن شیء غیرہ
کافی ہے اور دلیل عقلی کتب کلامیہ میں مذکور ہے اور جو کشف حدیث صحیح کے خلاف ہو یقیناً باطل ہے لیکن اس کے صاحب کشف

پر کفر کا حکم بھی جلد نہ لگاوے گو دلیل قطعی بھی ہو کیونکہ حکم مذکور کیلئے اسکا ضروریات دین میں سے ہونا بھی شرط ہے اسمیں تاویل بھی
نافع نہیں جیسے نماز روزہ کی فرضیت کا یا قیامت کا اعتقاد نہ رکھنا۔ اور اس کشف والے کو حدیث حدوث بالزمان کی پہنچی
نہیں اسلئے جہل عذر ہے جیسا کہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے لان الوارد فیہ حدوث السموات والارض وما فیہن من
الکفار القائلین بقدم العالم یمکن ان یخص من ہذا القائل الا ہذا القول نشأ عن شبہۃ والشبہۃ عذر
بقدم العالم فقائل حلال الجہل۔ اور حضرت نے بھی اپنے رسالہ تشرف کی جلد رابع میں بذیل حرف الکاف بخاری کی اسی حدیث لم یکن
شیء غیرہ سے عرش کے حدوث بالزمان پر استدلال کیا ہے مع دوسرے فوائد کے من شاء فلیرجع الیہا واللہ اعلم۔

نوے ۹۰ واں نادرہ تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ

خلاصہ سوال۔ یہاں سے کانپور ایک سوال کے جواب میں قنوت نازلہ میں ارسال یدین پر عمل کرنیکو لکھا گیا تھا اس پر
ایک عالم کا ایک طویل خط وضع یدین کی ترجیح کے اثبات میں آیا جسکا خلاصہ خود جواب سے معلوم ہو سکتا ہے جو یہاں سے لکھا گیا اور جو یہ ہے
الجواب۔ مولانا السلام علیکم۔ مسئلہ مجتہد فیہ ہے دلائل سے دونوں طرف گنجائش ہے اور ممکن ہے کہ ترجیح تو اعتماد
وضع کو ہو کما ہو مقتضی مذہب الشیخینؒ۔ لیکن عارض التباس وتشویش عوام کی وجہ سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی ہے
کما ہو مقتضی مذہب محمدؒ اور ثناء صلوۃ جنازہ وقنوت وتر میں یہ عارض نہیں ہے اسلئے وہاں راجح پر عمل کیا گیا اور اس
عارض کی قوت کا اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مجمع عظیم میں سجدہ سہو کو باوجود اسکے وجوب کے ترک کردیا جاتا ہے اور وضع تو درجہ میں
سجود سہو سے بہت ادنی ہے فہو احق بالترک۔ اور التباس کا ارتفاع اخفاء قنوت سے اسلئے نہیں ہوسکتا کہ سہو پر محمول
کیا جاسکتا ہے کہ جہر قرأت میں امام کو سہو ہوگیا اور اسی طرح اسکے بعد سجدہ میں چلے جانے سے بھی اسکا ارتفاع نہیں ہوسکتا
کہ اس سے پہلے التباس ہو چکے گا پھر سجدہ میں جانے سے تشویش بڑھیگی کہ رکوع کیوں نہیں کیا اور نہ ایسا ارتفاع تو سجدہ سہو کے
بعد تشہد میں بیٹھنے سے پھر بعد میں کر اسلام پھیرنے سے بھی مرتفع ہوسکتا تھا مگر فقہاء نے اسکا اعتبار نہیں کیا اسلئے کہ عوام
غلبہ جہل سے ان قرائن سے کیا استدلال کرسکتے ہیں وہ اپنی نماز کو باطل کرتے ہیں واللہ اعلم۔ باقی دوسری جانب کی بھی گنجائش نہیں اور ...

اکیانوے ۹۱ واں نادرہ الوقف لا یملک باستیلاء الکفار

فائدہ فی ظاہر الروایۃ الدالۃ علی ان الوقف لا یملک باستیلاء الکفار وقع البحث عنہ فی دہلی وسئلت عنہ
فاخرج الروایۃ المولوی ظفر احمد سلمہ فی احکام الاراضی الحصۃ فی باب الارض ہل اذا توقف فغصب۔ قلت اذا
الناصب اذا ضمن قیمۃ الارض الوقف (ای ضمن القیم الغاصب لکن بعد تعسر الاصل) ہل یملک الارض الوقف
اذا رجعت الیہ (قال) لا (قلت) ولم (قال) لانہ قبل ان الوقف لا یملک والوقف بمنزلۃ المدبر لو غصبہ غاصب

من مولاه فابق من الغاصب او اخرجه الغاصب من يده فضمن قيمته الامام في مثل ظهوره لا يعود الى مولاه بعد دعوى ولاء القيم التي اخذ منه هاله (صد ۲۴) وقلت محل الاستشهاد منه قوله الوقف بمنزلة الملك بعد وقد صرح فقهاؤنا بان استيلاء الكفار غير لا يملكون الملك بعد من القبيل صرح به في البحر (ج ص ۹) وكذا صرح في على الكتب ان الكفار لا يملكون اوقافنا بالاستيلاء

بانوے واں نادرہ تحقیق مقالات طلب ضرہ در نوبتش درخانہ ضرۂ اُخری

سوال۔ ایک مرد مشائخ کے پاس تین بیاہی عورتیں ہیں وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر میں سکونت پذیر ہے اور وہیں کھاتا پیتا سوتا ہے بچھونا اسی گھر میں ہر نوبت والی عورت کو بلا رضامندی اسکے منگوا کر شب گذاری کرتا ہے۔ عورتیں اپنی سوکن کے گھر شب جانا پسند نہیں کرتیں بلکہ موت کو اس پر ترجیح دیتی ہیں اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گذاری میں مساوات کروں باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری میں) جانا اور اسکے گھر میں شب گذارنا واجب نہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم برابر ہر نوبت والی کے گھر میں جایا کرتے تھے اور کسی بیوی کو آپ کسی سوکن کے گھر میں نہیں بلاتے تھے لیکن یہ تمام عمل اختیاری تھا آپ کے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہیں اور بیت عندھا اور اقام عندھا کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گذار ہونا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر میں بیتوتت اور اقامت کرنا مطلوب و ثابت ہے کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنی کرنا اس کا صحیح ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ في الدر المختار ولو مرضت هي قسم في بيته ان الخلافة ويتها الزوج فرد المحتار هذا اذا كان له بيت ليس فيه واحدة منهن اما اذا كان يسكن في بيت الاخرى فيقسم بعد الصحة عندها الاخرى بعد ما اقام عند الاخرى ثم يقسم بينهما (قبيل الرضاع) وفي العالمگيرية لا يجوز ان يجمع بين الضرتين او الضرائر في مسكن الا برضاهن لانه يؤدي الى الخصومة ولو اجتمعت الضرائر في مسكن واحد بالرضاء يكره ان يطأ احديهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطيها لم يلزمها الاجابة ولا تصير في الامتناع ناشزة ولا خلاف في هذه المسائل (قبيل الرضاع فيما يتصل بذلك من المسائل) ان روایات سے اس مرد کے قول کے ہر جزو کا بطلان صحیح ہو گیا اس مرد کا فعل ناجائز ہے واللہ اعلم کتبہ اشرف علی

ترانوے واں نادرہ تحقیق معصیت بودن استلذاذ بتصور اجنبیہ بالاختیار

السوال تعلیق صبیح شرح مشکوۃ صفحہ ۵۹ ج۱ کے باب الوسوسہ میں لکھا ہے اعلم ان الوسوسة ضرورية واختيارية فالضرورية ما يجري في الصدر من الخواطر ابتداء ولا يقدر الانسان على دفعه فهو معفو عنه عن جميع الامم قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها۔ والاختيارية هي التي تجري في القلب وتستمر ويقصد الانسان ويتلذذ بها كما يجري في القلب حب امرأة ويدوم عليه ويقصد الوصول اليها وما اشبه ذلك من المعاصي فهذا النوع عفا الله تعالى عن هذه الامة

خاصة تشريفا وتكريما للنبي صلى الله عليه وسلم وامته اليه ينظر قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا الآیۃ اس میں وساوس اختیاریہ کے عفو کو امت مرحومہ کا خاصہ لکھا ہے میری سمجھ میں نہیں آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے تخفیف کی تشریح فرمادی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ میں امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اگر یہ تحقیق صحیح مان لی جاوے تو ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ کے کیا معنی۔ اور اگر اس پر یہ شبہ ہو کہ یہ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا سے منسوخ ہے تو علاوہ محذور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آوے گا کہ اس میں تکلیف بالایطاق دی گئی تھی جو قبیح عقلی ہے اسلئے نسخ کے معنی اصطلاحی نہیں ہیں یعنی بیان تبدیل بلکہ اس کے عام ہے جو بیان تفسیر کو بھی شامل ہے یعنی لا یکلف اللہ نفسا سے آیت ان تبدوا الخ کی تفسیر کر دی گئی ہے کہ ما فی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیاریہ ہیں پس تحقیق مذکور فی السوال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یتمنی و یشتہی اور بہت نصوص بے معنی ہو جاوینگے لہذا یہ دعوی بالکل غلط ہے غالباً وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کی یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری کا ارادہ ہو تو اس امت کی کیا تخصیص ہوگی جو بحث میں ہے تو لامحالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور منجر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکے حدوث پر تنبیہ اور اسکے اختیاری ہونے کا احساس ہو تو اسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب اسکے حدوث پر تنبہ اور اسکے اختیاری ہونے کی طرف التفات نہیں ہوا پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور امم سابقہ اسکی مکلف تھیں کہ دوران وسوسہ میں اسکا استحضار رکھیں کہ یہ درجہ پیدا نہیں ہو گیا اور بعد پیدا ہونے کے اسکو دفع کر دیں مگر یہ امت اسکی اسلئے مکلف نہیں ہوئی کہ اس میں دشواری تھی پس جس طرح دوسرے اصرار و اغلال کا انکو مکلف نہیں کیا گیا اسی طرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہیں کیا گیا لیکن اگر تنبہ ہو گیا تھا تو ابھی مکلف ہو جاویگا۔ باقی جس وسوسہ کو ابتدا ہی سے عمداً قلب میں لاوے اور قصداً ہی اسکو باقی رکھے اس پر مواخذہ ہونا صحیح و صریح نصوص میں وارد ہے البتہ اگر صاحب تعلیق کی کوئی حجت ہو تو تاویل کیجاویگی۔ واللہ اعلم۔ مصنف تعلیق الصبیح کا حکمی معلوم ہوا حجت نہیں

چورانوے واں نادرہ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو

(مضمون) کتاب نزہۃ البساتین کی حکایات نمبر میں یہ لکھا ہے کہ ایک بزرگ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز ہے اور درست ہے اگر ایسا ہو تو بیان فرماویں تاکہ بڑی آسانی ہو جاوے۔ اسکا مطلب سمجھ میں نہیں آیا وضاحت چاہتا ہوں۔

(جواب) یہ تو نہیں لکھا کہ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا وضو کے دو رکعت نماز پڑھی الخ تو نقل کرنے میں دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک غلطی یہ کہ بلا وضو کے کی جگہ بلا وضو لکھ دیا حالانکہ دونوں کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیا اس وقت میں وضو نہ کرنے سے یہ کیسے لازم آگیا کہ پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ

سونے اسکا جواب ہے کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہونگے کہ سوگئے اور وہ سوئے نہ ہونگے اسکا بڑا اچھا قرینہ چند سطر بعد ہے کہ
بلا تجدید وضو کے صبح کی سنتیں پڑھی۔ یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہیں کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ دوسری غلطی نقل
میں یہ کی گئی کہ اس جزئیہ کو عادت والد کے صیغہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہیں کہ بلا وضو یا بلا وضو نماز جائز ہو
بلکہ ایسا کرنیکو کفر لکھا ہے۔ لو نزل راوی سے جواب دینے کی ضرورت ہو تو یہ ہے کہ اصل کتاب میں کوئی لفظ ہو جسکا ترجمہ صرف
سونا ہو مثلاً رقد اور اگر لفظ نوم ہو مثلاً تو وہ عام ہے نعاس کو کما فی القاموس تو پھر جواب بے تکلف یہ ہے کہ [illegible]

پچانوےؔ واں نادرہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۱ سے شروع اور صفحہ ۸۱۵ پر ختم ہوا ہے۔

چھیانوے واں نادرہ تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ

حال۔ قبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ کئی دن سے دل چاہتا تھا کہ اپنی
حالات لکھوں مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات کے لکھنے سے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رُکتا رہا۔ اب مجبوراً عرض کرتا ہوں
اور اسکے کوئی دوسری حالت ہی نہیں جسکو عرض کر سکوں۔ آجکل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہو رہے ہیں۔ کاروبار بوجہ
مزید غیر حاضری کے خراب ہو گیا بچے کو کبھی امرتسر لاتا ہوں کبھی گھر چھوڑ جاتا ہوں۔ خیر خواہ احباب نے اس پریشانی کو
دیکھکر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جب سے زیر بحث لایا گیا ہے پریشانی اور بڑھ گئی ہے ہر وقت نئی باتیں اعتراض کی
سُننے میں آتی ہیں۔ دماغ ہر وقت اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جائے اور
کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جائے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے میں بھی شبہ رہتا ہے اس سے
طبیعت اور گھبراتی ہے کہ نہ معلوم کیسی صورت بنے صالح یا غیر صالح معمولات بالکل ہی خراب حالت ہے اور بے وقت ادا
ہوتے ہیں۔ ذکر شغل میں طبیعت لگتی ہی نہیں اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ میری مصیبت کا
خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالیٰ کے دربار میں دعا سے سب بہت ہیں مگر میں خالی ہی ہوں حضرت والا سے درخواست ہے کہ
آیا میری جیسی حالت کا علاج ہو سکتا ہے اور اطمینان قلب مجھکو کبھی حاصل ہوگا یا نہیں اگر یہ حالت کسی تدبیر سے درست ہو سکے
تو شفقتہً میری درخواست کو منظور فرما کر مجھے اس سے مشرف فرمایا جاوے تنگی اور مصائب کے دور ہونیکی دعا کیلئے درخواست کرتا ہوں۔

تحقیق۔ اسکا ارادہ ہی چھوڑ دیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کر لیا جاوے پس دو چیزوں کا التزام
کر لیا جاوے۔ دعا زوال مصیبت کی اور استغفار اور ثمرات کو آخرت میں سمجھا جاوے بس یہ علاج اہم العلاج ہے جسمیں
علاج ہی مقصود ہے۔ صحت مقصود نہیں۔

دوسرا خط جو خط بالا کے بعد آیا۔ (حال) رات اپنی بے چینی کی حالت میں ڈاک کا منتظر تھا۔ ڈاک آئی خط ملا پڑھا
بے اختیار آنسو جاری ہو گئے۔ بار بار خط کو پڑھتا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا جیسا کسی جلتے ہوئے دل پر کافور رکھ دیا گیا اور دل سے بیساختہ
دعا نکلنے لگی۔ اے اللہ جس طرح میرے رہبر نے میری دستگیری فرمائی ہے اے اللہ آپ بھی اُن پر رحمت فرمائیے۔ اب نہ وہ کسل ہے
نہ وہ خدا تعالیٰ کی بے تعلقی کے وساوس ہیں بالکل سکون ہو گیا یوں کہیں اگر میں بھی زندوں میں چلنے پھرنے لگا اب جب کبھی
وساوس آتے ہیں مگر وہ خط میرے پاس چھو منتر کا کام دیتا ہے فوراً ختم ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے اور حضور کا ممنون
ہوں میری جان کو گھن لگا ہوا تھا شیطان میرا قرین بن گیا تھا ہر وقت کہتا تھا کہ دیکھو دنیا میں لوگ آرام سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
نے تم کو کیسا پھنسایا ہے۔ بہرحال میں حضرت والا کا احسان اس قدر شکریہ کر رہا ہوں کہ قلم و زبان اسکے ادا کرنے سے قاصر ہے۔

(تحقیق) آپکے سکون سے مسرت ہوئی اور مکرر دعا کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی مرضی کے موافق بنادے۔

ستانوےؔ واں نادرہ رسالہ شق الغین عن حق علی و حسین

یہ رسالہ صفحہ [illegible] سے شروع ہے صفحہ [illegible] پر ختم ہوا ہے۔

اٹھانوےؔ واں نادرہ حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز

حال۔ حضرت نے گذشتہ والا نامہ میں جو ہدایت فرمائی تھی کہ تمام افعال کے متعلق یہ تصور رکھے کہ سب عنقریب حق تعالیٰ کے
اجلاس میں پیش ہونگے اس میں شبہ نہیں کہ نماز کے علاوہ دیگر افعال میں یہ بہت نافع معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت نماز میں اس
مراقبہ سے جو کچھ خود نماز میں پڑھتا ہوں اسکے معانی سے بے التفاتی ہو جاتی ہے جو طبیعت پر شاق ہوتا ہے۔ پھر دوسری خرابی کا
معاملہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی دور ہے البتہ اس سے کہ حق تعالیٰ دیکھ رہے ہیں ایک فوری ہیبت معلوم ہوتی ہے مگر یہ حال
میں جو چیز فہم معانی میں مخل ہوتی ہو وہ باعث گرانی ہو جاتی ہے بلکہ خیال ہوتا ہے کہ مقصد نماز ہی کو کھو رہا ہوں۔ بہرکیف جیسا ارشاد ہو

تحقیق۔ قرآن مجید میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا اصل مقصود خود ذکر ہے قال تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لذکری۔ و
قال تعالیٰ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر ثم علله بقوله۔ ولذکر اللہ اکبر۔ سو حضوری بسیط جس ذریعہ سے بھی
حاصل ہو جاوے وہ ذکر کی فرد ہونیکے سبب استحضار مرکب سے مقصودیت میں اقویٰ ہے۔ البتہ نماز سے باہر خود استحضار مرکب
میں مقصودیت زیادہ ہے جسکا راز یہ ہے کہ قرأت نماز میں تابع نماز ہے سو نماز کی روح زیادہ قابل اعتناء ہے وھو الذکر
اور خارج صلوٰۃ میں وہ قرأت خود مقصود ہے لہٰذا اسکا زیادہ اعتناء کیا جاویگا وھو بالاستحضار المرکب۔ پس اگر مراقبہ
رویت حق تعالیٰ سے حضوری زیادہ میسر ہو تو وہ استحضار معانی سے مقدم ہے۔ ھذا اذوق۔

ننانوےؔ واں نادرہ رسالہ الاحتلاف للاعتراف در تنقیح افراط و تفریط در انساب یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] سے شروع اور صفحہ [illegible] پر ختم ہوا ہے۔

سوال نادرہ در تحقیق عجیب بلکہ اعجب متعلق سمت کعبہ فوق و تحت ارض

(واقعہ) مسئلہ قضاء کے متعلق یہاں ایک سوال و جواب کا اتفاق ہوا جو تعمیم فائدہ کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زمین کا جو حصہ جس پر ہم آباد ہیں اسکے مقابل جو حصہ تحتانی ہے اسکی سمت قبلہ کیا ہے چونکہ فقہاء کے کلام میں کعبہ کا منتہا عنان سماء مذکور ہے اور حصہ تحتانی کی طرف بھی ہے اسلئے بعض کو یہ شبہ ہوگیا کہ کعبہ معہود کے دونوں جانب یعنی فوق بھی تحت بھی عنان سماء تک کعبہ ہے جسکا حاصل یہ ہوا کہ اس کعبہ کی جانب تحتانی میں جو بقعہ اس کعبہ کے مقابل ہے وہ حصہ تحتانی والوں کا کعبہ ہے یعنی اُن کیلئے اُس بقعہ کی طرف استقبال واجب ہوگا مگر چونکہ اس شبہ کا منشا مغالطہ ہے اسلئے کہ فقہاء نے جیسے عنان سماء کو منتہا کہا ہے ایسا ہی عبارات مختلفہ میں تحت الثریٰ کو بھی منتہا کہا ہے۔ پس ایک منتہا ہے اس کعبہ کی جہت فوق کی طرف اور ایک منتہا ہے اسکی جہت تحت کی طرف اسلئے اس مقام پر اس پر تنبیہ ضروری تھی یا احقر نے اسکے متعلق ایک تقریر بعنوان فائدہ کے لکھی ہے اسکو نقل کر دینا کافی ہے وہ ھذا

فائدہ در تحقیق احکام متعلقہ فوق و تحت ارض فوق سماء تو خود کسی جانب کیا جاوے کوئی منتہا نہیں مثلاً کعبہ کے مقابل فضا کی سمت کی طرف کتنے ہی بلند مقام پر نماز پڑھیں نماز ہو جاوے گی۔ اسی طرح مسجد کی فضا کتنی ہی بلندی پر چلا جاوے وہ محترم ہے اُس فضا میں جنبی وغیرہ کو گذرنا جائز نہ ہوگا۔ اپنی مملوکہ زمین پر کتنی ہی بلند فضا تک تعمیر وغیرہ کرے اُسکو حق حاصل ہوگا صرف قابل تحقیق جہت تحت ہے کہ ان احکام میں اسکا کچھ منتہا ہوگا یا نہیں ہوگا اگر منتہا نہ مانا جاوے تو بہت سے محذورات لازم آتے ہیں مثلاً کعبہ سے جو خط مرکز ارض پر گذرتا ہوا دوسری جانب کی سطح پر واقع ہو اُسکے چاروں سمت کے بقعہ کو جو پیمائش میں کعبہ کے برابر ہو کعبہ کہنا پڑیگا تو اسکا طواف مثل طواف کعبہ کے ہو جاویگا اور اسمیں اقامت قاذورات یا دخول جنب حرام ہوگا اور اُسکا استقبال مثل اس کعبہ مشہورہ کے استقبال کے مامور بہ ہوگا اسی طرح عرفات کے مقابل کا بقعہ عرفات ہوگا تو وہاں حج بھی جائز ہوگا اور وہاں کے باشندوں کو حج کیلئے اس کعبہ مشہورہ و عرفات مشہورہ کے قصد سے سفر کرنا واجب نہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسکا التزام ادنیٰ علم و عقل رکھنے والا بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اس جانب کی مساجد کے مقابل بقاع مساجد ہونگی جن کیلئے تمام احکام مسجد ثابت ہونگے اسی طرح اس جانب کی اراضی مملوکہ کے مقابل کی اراضی اسی مالک کی مملوک ہونگی۔ اور یہی حال پر دوسری جانب کی مساجد کے مقابل جو بقاع اس جانب ہیں وہ بھی مساجد ہونگے۔ اور اُس جانب کی اراضی کے مالک اس جانب کی اراضی کے بھی مالک ہونگے یا دونوں جانب کی اراضی کو دونوں طرف کے مالکوں میں مشترک مانا جائیگا اور ظاہر ہے کہ انکے التزام میں تمام احکام کا ہدم یا اختلاط لازم آتا ہے جسکا کوئی قائل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عذر کافی نہیں کہ مدار تکلیف کا علم ہے اور ان بقاع کا چونکہ علم نہیں اسلئے ان احکام کی تکلیف بھی نہ ہوگی۔ وجہ عدم کفایت یہ ہے کہ اگر آلات حساب سے علم ہو جاوے تو اُس وقت کیا جواب ہوگا اسلئے لامحالہ جہت تحت کو متناہی ماننا لازم ہے اور قواعد سے وہ منتہی ارض کا مرکز ہے اس

جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور اُس جانب کے احکام اُس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طبقہ ارضیہ ختم ہو جاوے اور اُس سے تجاوز ہو کر صعود کی صورت ہو وہ مرکز ہے۔ اَب کوئی اشکال محذور نہ رہا اور اس بناء پر سکان جانب تحتانی کیلئے بھی قبلہ یہی کعبہ ہوگا اور اُسکی معرفت کیلئے وہی قواعد ہونگے جو اہل ہیئت نے منضبط کئے ہیں۔ واللہ اعلم۔ وقد تم بھذا الفھرس الثالث الملقب بالنوادر والحمد للہ۔ اشرف علی عفی عنہ

نوٹ: رسالہ ہٰذا یعنی بوادر النوادر میں جس شان کی یہ تین فہرستیں ہیں جو آپ کے سامنے ہیں اُنکے بعد بھی بعض مضامین اسی شان کے لکھے گئے ہیں اور اُنکی تدوین کا انتظام بھی شروع ہو گیا ہے چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہو گئے ہیں ہر مضمون کی سرخی بدیعہ ہے۔ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اگر سو عدد کی تکمیل کے بعد اسی طرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہوا تو اُسکی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو۔ اس کے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر اُنکو شائع کیا جاوے تو بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

اشرف علی ۷ رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ

نوٹ: اس کتاب میں جا بجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا تھا اسلئے کہ پہلے عدم گنجائش کی وجہ سے انکو اس کتاب کے ساتھ شائع کرنا قصد نہ تھا مگر پھر جب گنجائش نکلی تو ان رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے جو بجائے خود شروع ہوتے ہیں۔ والحمد للہ

کیساتھ قائم نہیں حالانکہ کلام زید و عمر میں وقوع کذب بھی ہوتا ہے۔ لہذا العوذ باللہ کلام لفظی میں بھی وقوع کذب کا قائل ہونا پڑے گا بجز اس صورت کے کہ کلام زید و عمرو و کلام لفظی میں فرق بیان کیا جائے جواب (البتہ یہ پیدا کرنا ایسی شان سے ہوگا جس سے کوئی مخلوق اس قضیہ کا متکلم نہ کہا جائے گو محل اسکا کوئی مخلوق ہی ہوگا اور یہ شان مجہول الکنہ ہے اور یہی فرق ہے اس کلام لفظی اور کلام زید و عمر میں فافہم) یعنی کلام لفظی و کلام زید و عمرو میں فرق یہ ہے کہ اول کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اسکا متکلم کسی مخلوق کو نہیں کہا جاتا چنانچہ قرآن شریف کو کسی مخلوق کا کلام نہیں کہا جاتا۔ دیکھو شجرہ طور سے انی انا اللہ کی جو آواز سنی گئی تھی اسکا متکلم شجرہ کو نہیں کہا جاتا اور کلام زید وعمرو کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اسکا متکلم مخلوق کو کہا جاتا ہے چنانچہ کلام زید کو زید کا کہا جاتا ہے اور کلام عمرو کو عمرو کا۔ البتہ اس شان پیدائش کی حقیقت نامعلوم ہے ہم ناواقف ہیں وہذا القدر کاف فی الجواب ولا یجب علینا ان نحقق کنہ ہذا الشان۔ کاتب الحروف نے اس مضمون کو دوبارہ حضرت ماتن مدظلہ کی خدمت سامی میں پیش کیا تو اس وقت فرمایا کہ فرق کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن ہمارے فرق کے دو وجہ ممکن ہو سکتی ہیں۔ اما الاول فلان الکلام اللفظی متعلقہ اللہ تعالی المقصود ان یدل علی الکلام النفسی الازلی القائم بذاتہ وکلام زید وعمرو مخلوق منہ لا لہذا القصد واما الثانی فان محل الکلام اللفظی لا اختیار له فی التکلم بہ کالات الشجرۃ الطوریۃ انی انا اللہ بخلاف کلام زید وعمرو فانہما مختاران فی التکلم۔ اس شبہ کے جواب کے بعد پھر اصل مضمون شروع ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے (اس مقدمہ ممہدہ کے بعد میں پوچھتا ہوں کہ مثلاً جس وقت زید قائم نہ ہو اس وقت آیا قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے یا ممتنع اگر ممکن ہے تو مدعا ثابت اور اگر ممتنع ہو تو آیا ممتنع بالذات ہے جسکی نقیض ممکن بالذات اور امتناع ذاتی کی وجہ سے بوجہ من الوجوہ وطریق من الطرق واقع ہو تو کیا ہوگا محال اور وقوع و تحقق اسکا وقوع بھی نہیں ہو سکتا یا ممتنع بالغیر جسکی نقیض واقع یا متحقق اور امکان ذاتی کیساتھ مجتمع ہو سکتا ہے اور بر تقدیر ارتفاع غیر اسکا امتناع بھی مرتفع ہو جاتا ہے اگر ممتنع بالغیر ہے بوجہ لزوم مفسدہ وقوع کذب کے تو بھی مدعا ثابت ہے ہم کو اس سے انکار نہیں کیونکہ امتناع بالغیر کے تو ہم قائل ہیں۔ لیکن اس سے امکان بالذات کی نفی نہیں ہوتی وان الامتناع بالغیر یجتمع مع الامکان بالذات کما ہو غیر مخفی فان عدم العقل الاول ممکن بالذات وممتنع بالغیر علی رای الفلاسفہ اور اگر ممتنع بالذات ہے تو اس صورت میں زید کھڑا ہو جاوے۔ ولا ضیر فیہ فان البداہۃ تشہد بکونہ ممکنا بل واقعا بالاتفاق تو آیا اب بھی قضیہ زید قائم کو پیدا کرنا ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن نہیں تو لازم آتا ہے کہ جیسے کذب پر قدرت نہیں ہو باطل فان العجز ینافی القدرۃ والنقص ینافی الکمال اور اگر ممکن ہے تو ممتنع بالذات ممکن کیسے ہو گیا کیونکہ انقلاب حقیقت محال ہے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے پس معلوم ہو گیا کہ وقت عدم قیام زید قضیہ زید قائم کو پیدا کرنا ممتنع بالذات نہیں بلکہ ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہے۔ فالکذب کذلک)

اشارۃ الی وقت [illegible] ... فی الجبلیۃ کہ بہذا الشان [illegible] ... الکلام اللفظی [illegible] ... اجاب عنا [illegible] ... الکلام النفسی [illegible]

[illegible]

فانتفی المثبت وبحث النافی و سکت فالحمد للہ حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ علی اعلاء الحق وزہاق الباطل جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا ونعم ما قیل ان الحق یعلو ولا یعلی۔ کاتب الحروف نے مسئلہ سلب القدرۃ پر حضرت ماتن دام ظلہم کی خدمت میں یہ شبہ پیش کیا کہ ان الکلام اللفظی حاک عن الکلام النفسی ومرآۃ له ودلیل علیه لانه الموضوع علی الموضوع له فتجب المطابقۃ بین الموضوع والموضوع له فکما لا یمکن الکذب فی الکلام النفسی کذا لا یمکن فی الکلام اللفظی والا فات المطابقۃ ولزم امکان الکذب فی الکلام النفسی وکلاہما ممتنع۔ اجاب متعنا اللہ بفیضہ بان المطابقۃ تجب بین الکلام اللفظی الموجود فان الکلام فی الفرضیات العقلیۃ المحضۃ لا یحکی شیئا والکلام النفسی الموجود من الکلام اللفظی ہو الصادق لا غیر فان الکاذب منہ ممتنع بالغیر کما مر ولا وجود للممتنع۔ فلا یجب المطابقۃ بینہ وبین الصادق منہ الکلام النفسی وان قیل ان الصادق ایضا ممکن بالذات ان یکون غیر مطابق للواقع وان وجبت مطابقۃ للواقع بالغیر فیلزم ان یکون الکلام النفسی ایضا کذلک لاجل المطابقۃ واللازم باطل فالملزوم مثلہ اجیب عنہ بانہ لا یجب المطابقۃ بین الکلام اللفظی الموجود والکلام النفسی من جمیع الوجوہ الاتری ان الاول حادث غیر قائم بذاتہ والثانی قدیم قائم بذاتہ تعالی فیمتنع الکذب فی الاول امتناعا بالغیر لان ذاتہ لا تابی عن امکان الکذب بالذات ویمتنع الکذب فی الثانی امتناعا بالذات لانہ صفۃ اللہ تعالی الحقیقیۃ الازلیۃ الثابتۃ له القائمۃ بہ بالضرورۃ المطلقۃ لذاتہ واللہ اعلم وبعد فلا ان البحث عن امثال ہذہ المسئلۃ لیس من داب اکابرنا الا انہ لیمکن ان یجر الی القول بما لا ینبغی فی الذات والصفات لکنہم کتبوا علی سبیل المنع ودفع الاعتراضات الواردۃ من جہۃ المخالفین فالاحسن ان لا یبحث عنہا الا مع من یعلم ان ما تن عمیقا فیکفی بہذا الشرح بالمسائلۃ فی شرح المطالبۃ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

بسم اللہ الرحمن الرحیم   نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

قال اللہ تعالی ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اہلہا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل الآیۃ

اس آیت کے عموم سے دو حکم مفہوم ہوئے ایک یہ کہ اہل حق کو انکے حقوق واجبہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے یہ کہ ایک حق کیلئے دوسرے شخص کا حق ضائع کرنا ناجائز ہے ان دونوں حکم کلی کے متعلقات میں سے وہ خاص دو جزئی مواقع بھی ہیں جنکے متعلق اس وقت

علی [illegible] الجواب الآخر ہو ان الکلام اللفظی [illegible] ... الکذب [illegible] ... ۱۲

تحقیق کرنیکا قصد ہے، ایک اُن میں کو الدین کے حقوق واجبہ وغیر واجبہ کی تعیین ہے، دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق میں تعارض وتزاحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہے اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوئی کہ واقعات غیر محصورہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق میں تفریط کرتے ہیں اور انکی وجوب طاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور انکے عقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعضے دیندار والدین کے حق میں افراط کرتے ہیں جبکہ دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہیں اور انکے وجوب رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور انکے اتلاف حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اور بعضے کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھکر انکے ادا کا قصد کرتے ہیں اور چونکہ بعض اوقات اُنکا تحمل نہیں ہوتا اسلئے تنگ ہوتے ہیں اور اسکے وسوسہ ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی وتنگی ہے اس طرح سے ان بیچاروں کے دین کو ضرر پہنچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے میں داخل کرسکتے ہیں اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اُسکے بھی بعض حقوق واجب ہیں، کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسک علیک حقا وان [illegible] وغیرہ میں سب سے بڑھکر مخالفت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مفضی ہوا اس معصیت مذکورہ کی طرف اسلئے حقوق واجبہ وغیر واجبہ کا امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً ان حقوق کا التزام کریگا مگر اعتقاداً واجب نہ سمجھیگا تو وہ محذور تو لازم نہ آویگا اس تنگی کو اپنے ہاتھوں کی خریدی ہوئی سمجھے اور جب تک برداشت کریگا اسکی عالی ہمتی ہے اور اس تصور میں بھی ایک گونہ حظ ہوگا کہ میں باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہوں اور جب چاہونگا سبکدوش ہوسکونگا غرض علم احکام میں ہر طرح کی مصلحت ہی مصلحت اور جہل میں ہر طرح کی مضرت ہی مضرت ہے بس اسی تمیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہوں اور اس تمہید کے بعد اول اسکے متعلق ضروری روایات حدیثیہ و فقہیہ جمع کرکے پھر ان سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہیں اُنکی تقریر کرونگا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہیں۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

فی المشکوۃ عن ابن عمر قال کانت تحتی امرأۃ احبہا وکان عمر یکرہہا فقال لی طلقہا فابیت فاتی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذالک لہ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلقہا رواہ الترمذی فی المرقاۃ طلقہا امر ندب او وجوب ان کان ہناک باعث آخر وقال الامام الغزالی فی ہذا الحدیث فہذا یدل علی ان حق الوالد مقدم ولکن الد یکرہہا لا لغرض فاسد مثل عمر (احیاء العلوم ج ۲ ص [illegible] کشوری)۔

فی المشکوۃ عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وساق الحدیث وفیہ ولا تعقن والدیک و

وان امراک ان تخرج من اہلک ومالک الحدیث فی المرقاۃ شرط للمبالغۃ باعتبار الاکمل ایضا اما باعتبار اصل الجواز فلا یلزم طلاق زوجۃ امرأۃ وان تاذیا ببقائہا ایذاء شدیدا لانہ قد یحصل لہ ضرر بہا فلا یکلف لاجلہما اذ من شان شفقتہما انہما لو تحققا ذلک لم یامراہ بہ فالزامہما لہ مع ذلک حمق منہما ولا یلتفت الیہ وکذلک اخراج مالہ انتہی مختصراً قلت والقرینۃ علی کون الجملۃ للمبالغۃ اقترانہ بقولہ علیہ السلام فی ذلک الحدیث لا تشرک باللہ وان قتلت وحرقت فہذہ المبالغۃ قطعاً والا فنفس الجواز متحقق بکلمۃ الکفر وان فعل ما یقتضی الکفر ثابت بقولہ تعالیٰ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ۔ الآیۃ فافہم۔ فی المشکوۃ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصبح مطیعا للہ فی والدیہ الحدیث وفیہ قال رجل وان ظلماہ قال وان ظلماہ وان ظلماہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان فی المرقاۃ فی والدیہ ای فی حقہما وفیہ ان طاعۃ الوالدین لم تکن طاعۃ مستقلۃ بل ہی طاعۃ اللہ التی بلغت توصیتہا من اللہ فالی بحسب طاعتہما الطاعۃ [illegible] ویشیر الیہ انہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق قولہ وان ظلماہ قال الطیبی یراد بالظلم ما یتعلق بالامور الدنیویۃ لا الاخرویۃ قلت وفی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا وان ظلماہ کقولہ علیہ السلام فی ارضاء المصدق ارضوا مصدقیکم وان ظلمتم رواہ ابوداؤد وکقولہ علیہ السلام فیہم وان ظلموا فعلیہم الحدیث رواہ ابوداؤد ومعناہ علی ما فی اللمعات قولہ وان ظلموا ای بحسب زعمکم او علی الفرض والتقدیر مبالغۃ ولو کانوا ظالمین حقیقۃ کیف یامرہم بارضائہم [illegible]۔ فی المشکوۃ عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ ثلثۃ رجل یتماشون واخذہم المطر فمالوا الی غار فی الجبل فانحطت علی فم غارہم صخرۃ فاطبقت علیہم فذکر احدہم من امرہ فقمت عند رؤسہما (ای الوالدین الذین کانا شیخین کبیرین کما فی ہذا الحدیث) اکرہ ان اوقظہما واکرہ ان ابدأ بالصبیۃ قبلہما والصبیۃ یتضاغون عند قدمی الحدیث متفق علیہ فی المرقاۃ تقدیم الاحسان الی الوالد بنظر للمولودین لتعارض صغرہم وکبرہما فان الرجل الکبیر یبقی کالطفل الصغیر قلت وہذا التضاغی کما فی قصۃ اضیاف ابی طلحۃ قال فعلیہم بشیء ونومیہم فی جواب قول امرأتہ ہل عندک شیء قالت لا الا قوت صبیانی ومعناہ کما فی اللمعات قالوا وہذا محمول علی ان الصبیان لم یکونوا محتاجین الی الطعام وانما کان طلبہم علی عادۃ الصبیان من غیر جوع والا وجب تقدیمہم وکیف یترکان واجبا وقد اثنی اللہ علیہما اھ قلت ایضا وہما یؤید وجوبہ لا اضطرار الی ہذا التاویل تقدیم حق الولد الصغیر علی حق الوالد فی النفقۃ کما فی الدر المختار باب النفقۃ ولو لہ اب وطفل فالطفل احق بہ وقیل (بصیغۃ التمریض) یقسم بینہما فی کتاب الآثار للامام محمد عن عائشۃ قالت افضل ما اکلتم کسبکم وان اولادکم من کسبکم وقال

محمد لا باس به اذا كان محتاجا ان ياكل من مال ابنه بالمعروف فان كان غنيا فاخذ منه شيئا فهو دين عليه وهو قول ابي حنيفة رح ومحمد قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال ليس للاب من مال ابنه الا ان يحتاج اليه من طعام او شراب او كسوة قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة رح وفي كنز العمال عن الحاكم وغيره ان اولادكم هبة الله لكم يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور فهم واموالهم لكم اذا احتجتم اليها اه قلت فحمل قوله عليه السلام [illegible] اذا احتجتم على تقييد الامام محمد رح قول عائشة رضـ ان اولادكم من كسبكم بما اذا كان محتاجا ويلزم التقييد كونه دينا عليه اذا اخذ من غير حاجة كما هو ظاهر قلت وايضا فسر ابو بكر الصديق رضـ قوله عليه السلام انت ومالك لابيك قال ابو بكر انما يعني بذلك النفقة رواه البيهقي كذا في تاريخ الخلفاء ص ۱ وفي الدر المختار لا يفرض القتال على صبي و بالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض عين وقال عليه السلام [illegible] سفر فيه خطر لا بد من اذنهما وما لا خطر فيه يحل بلا اذن ومنه السفر في طلب العلم وفي رد المحتار قوله في سعة من منعه اذا كان يدخلهما من ذلك مشقة شديدة و شمل الكافر ايضا او احدهما اذا كره خروجه مخافة ومشقة والا فلا لكراهة قتال اهل دينه فلا يطيعه ما لم يخف عليه الضيعة اذ لو كان معسرا محتاجا الى خدمته فرضت عليه ولو كافرا وليس من الصواب ترك فرض عين ليتوصل الى فرض كفاية قوله فيه خطر كالجهاد وسفر البحر قوله والا خطر كالسفر للتجارة والحج والعمرة يحل بلا اذن الا ان خيف عليهما الضيعة سرخسي قوله ومنه السفر في طلب العلم لانه اولى من التجارة اذا كان الطريق امنا ولم يخف عليهما الضيعة سرخسي اه قلت ومثله في البحر الرائق والفتاوى الهندية وغيرها في مسئلة فلا بد من التسليم [illegible] اذا كان له منه بد [illegible] في الدر المختار باب النفقة وكذا تجب لها السكنى في بيت خال عن اهله [illegible] اهلها الخ وفي رد المحتار بعد نقل الاقوال المختلفة ما نصه ففي الشريفة ذات اليسار لا بد من افرادها في دار ومتوسطة الحال يكفيها بيت واحد من دار [illegible] ان [illegible] اهل بلاد الشامية لا يسكنون في بيت من دار مشتملة على اجانب وهذا في اوساطهم فضلا عن اشرافهم الا ان تكون دارا موروثة بين اخوة مثلا فيسكن كل منهم في جهة منها مع الاشتراك في مرافقها الخ قال لا شك ان المعروف يختلف باختلاف الزمان والمكان فعلى المفتي ان ينظر الى حال اهل زمانه وبلاده اذ بدون ذلك لا تحصل المعاشرة بالمعروف اھ۔ ان روایات سے چند مسائل ثابت ہوئے۔

اول جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اُس سے منع کریں اس میں اُن کی اطاعت جائز بھی نہیں واجب ہونا تو کیا احتمال ہے اس قاعدہ میں یہ فروع بھی آ گئے مثلاً اس شخص کے پاس مالی وسعت اس قدر کم ہے کہ اگر ماں باپ کی خدمت کرے تو بیوی بچوں کو تکلیف ہونے لگے تو اس شخص کو جائز نہیں کہ بیوی بچوں کو تکلیف دے اور ان پر

پر خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اسکی خواہش کرے اور ماں باپ اسکو شامل رکھنا چاہیں تو شوہر کو جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو انکے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اسکو جدا رکھے یا مثلاً حج فرض کو یا طالب علم بقدر الفرائض کو نہ جانے دیں تو اس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔ دوم جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اُس کا حکم کریں اُس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کریں یا رسوم جہالت اختیار کرنے کو کہیں وعلی ہذا۔ سوم جو امر شرعاً نہ واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ خواہ مستحب بھی ہو اور ماں باپ اُس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے وہ دیکھنا چاہئے کہ اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اُس کے تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پاس پیسہ نہیں بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں مگر ماں باپ نہیں جانے دیتے یا یہ کہ اس شخص کو ایسی ضرورت نہیں مگر اس درجہ کی ضرورت ہے تب تو اس میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں۔ اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اس کام کرنے میں کوئی خطرہ و اندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم و سامان نہ ہونے کے خود اُن کے تکلیف اُٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے اُن کو بوجہ بے سر و سامانی تکلیف ہوگی تب اُن کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی اُن کا خبر گیراں نہ رہیگا اور اس کے پاس اتنا مال نہیں جس سے انتظام خادم و نفقہ کافیہ کا کر جائے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں اُن کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں یعنی نہ اس کام یا سفر میں اُس کو کوئی خطرہ ہے اور نہ اُن کی مشقت و تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر بلا وجہ اُن کی مخالفت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہو گیا مثلاً وہ کہیں کہ اپنی بیوی کو بلا وجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہیں وحدیث ابن عمر محمول علی الاستحباب او علی ان عمر رضـ کان عن سبب صحیح اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی ہم کو دیا کرو تو اس میں بھی اطاعت واجب نہیں اور اگر وہ اس پر جبر کرینگے تو گنہگار ہوں گے وحدیث ومالک لابیک محمول علی الاحتیاج کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل مال امرئ الا بطیب نفس منہ اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذن زائد لیں گے وہ اُنکے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا میں بھی ہو سکتا ہے اگر یہاں نہ دیں گے قیامت میں دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اس کیلئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہیں خصوص جبکہ حدیث حاکم میں بھی اذا احتجتم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم۔

۲۷ جمادی [illegible]

التحقیق الفرید فی حکم آلہ تقریب الصوت البعید

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ حامداً ومصلیاً۔ **استفتاء:-** عالم وہوشیار عالم اور اُن کے خالق اعظم کے علم ومعرفت
کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت رسول اکرم روحی فداہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن ذوات عالیہ کا انبیاء بنی اسرائیل کا ہم رنگ
رتبہ عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ جن کے ایک خلیفہ عبادت میں فیلسوف ارسطاطالیس
نے جن نفوس قدسیہ کو اولو الاحلام الفلاسفہ حقاً کہا ہے اُنکی ذوات عالیہ میں بلحاظ تحقیق حق واطمینان اہل دین ودیانت
عرض ہے۔ **اوّل**۔ یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز عیدین میں عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے
شہروں میں مصلیوں کی تعداد اور ان کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز تو کل مصلیوں تک
پہنچ ہی نہیں سکتی لیکن بسا اوقات مکبرین کے متعین ومقرر کرنے کے بعد انکی آواز سے بھی تمام مصلیوں کو صحیح طور پر اسکا علم نہیں
ہوتا کہ امام نے نیت کب باندھی؟ رکوع وسجدہ کب کیا؟ اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے؟ اور وہ محض اپنے
آگے کے مصلیوں کی حرکات کو دیکھکر یا اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہیں۔ تاہم اسمیں بھی غلطی ہوتی
ہے اور اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام ابھی قراءۃ کر رہا ہے اور پچھلے مصلی رکوع میں چلے گئے یا امام رکوع میں گیا
ہے اور آخری مصلی سجدہ میں چلے گئے اور اسی طرح سہو وغلطیاں بھی ہوتی ہیں بالخصوص تکبیرات واجبہ عیدین میں تو تقریباً
ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔ اور یہ حال بھی وہاں کا ہے جہاں امام اور منتظمین مصلے (عیدگاہ) کو مسلمانوں کے
اجتماع اور جماعت کی بڑائی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اسکے لحاظ سے مکبرین کے تعین وتقرر کا پیشتر سے انتظام
کر سکتے ہیں۔ اور جہاں آخر نماز تک مصلیوں کے آنیکا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک بمقابلہ
ابتدا کے ہزاروں مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مصلے اُن کے خیال سے مکبروں کے مزید تعین وتقرر کا انتظام
پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہاں کا حال تو قابل ذکر ہی نہیں۔ وہاں کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ایسے مواقع
مجامع میں اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز تھوڑے سے لوگوں کے کسی کو سنائی نہیں دیتا اور بعض
اس وقت لوگ اپنا بیٹھنا بیکار سمجھکر وہاں سے اٹھ جاتے ہیں۔ اور خطبہ سننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے
ثواب سے محروم رہتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی موکد اور ضروری کے ترک کرنیکے مرتکب ہوتے ہیں۔
دوم۔ یہ کہ علامہ شیخ محمد نجیب المطیعی مدرس مجلس علمی محکمہ شرعیہ اور مفتی دیار مصریہ کے قول کے مطابق [illegible] کے مخترعات
قدیم میں سے اور مشاہدہ ورواج عام کے مطابق مخترعات جدیدہ میں سے ایک شئی ایسی بھی موجود ہے جسکو آلہ مکبر الصوت
کہتے ہیں اور جسکا نام عموماً انگریزی نام لاؤڈ اسپیکر ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے اشتراک وترکیب سے صوت وبرق

فلسفہ کو پیش نظر رکھکر اس لئے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ لاسلکی سے یا برقی تاروں سے وصول شدہ آواز کو دور ونزدیک
دونوں جگہ نہایت صاف اور واضح طریقے سے بلا کسی تغیر وتبدل کے اصلی حالت میں سنا جا سکے۔ اسکی ظاہری صورت
وشکل متوسط درجہ کے اُس ٹائم پیس گھڑی سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جس کے ڈائل پر سوئیں اور ہندسے نہ ہوں۔ اسکی
نصب واستعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلا رعایت تقابل وتوجہ کے کسی ایسی جگہ رکھدیا
جاتا ہے کہ بولنے والے کے منہ سے الفاظ نکلتے وقت ہوا میں جو لہریں پیدا ہوں وہ اُس آلہ کی بیرونی سطح تک (جس کو
ڈائل کہتے ہیں) پہنچکر اُس سے ٹکرا سکیں۔ پھر دور ونزدیک جہاں تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اُسکے وسط کیا
یا آخر میں یا کسی دوسرے مناسب مقام پر قدآدم سے تقریباً سہ چند بلند چند بلیاں حسب ضرورت نصب کی جاتی ہیں
پھر اُس آلہ کی پشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دیے جاتے ہیں جو مذکورہ بلیوں کے بالائی حصے سے بھی بندھے ہوئے ہوں
پھر ان تاروں کے اُس آخری حصہ میں جو بلیوں کے سرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ گاؤدم یا سینگ کی ساخت کے کچھ
یا مخروطی شکل کے کپے ہر چہار جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے منہ سے ایسے چونگے لگا دیے جاتے ہیں
جنکو عربی میں انبوبہ اور انگریزی میں ہارن کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی سینگ ہیں۔ اس کے بعد اگر اُس مقام پر بجلی کا
کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اُس آلہ کو وہاں کے کارخانے کی بجلی کے
ڈائنمو یعنی کرنٹ سے ورنہ بجلی کی ایسی مشین سے جو اپنے اندر اسی وقت بجلی پیدا کرنیکی قوت رکھتی ہو۔ وابستہ کر کے بجلی جاری
کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اُسکی زبان کی حرکت سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے
تو وہ اُس آلہ کے بیرونی حصے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ
اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثر کی زیادتی کی وجہ سے اس میں قوت بلندی
اور بڑائی پیدا ہوتی ہے مگر چونکہ واضعین نے اس کے زیادتی کو بھی قانون فلسفہ کے تحت اختیاری بنا کر اس کے
مدارج قائم کر دیے ہیں۔ اس لئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند وبڑا کرنا منظور ہوتا ہے اُسکے لحاظ سے اُسکا ایک
درجہ قائم کر دیا جاتا ہے بالآخر یہ تکرار مع زور کا اثر جس کا تمام تر عروج قوی ہے جب برقی قوت کے ذریعہ اس ہوا
تک منتقل ہوتی ہے جو مذکورہ مخروطی شکل کے چونگوں سے خارج ہو کر فضا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ انسانی قوت سماعت
تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سنی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں کتب فلسفہ میں اپنی اپنی جگہ قدیم
سے ثابت ہیں اور تفسیر کبیر وشرح مواقف میں بھی صوت وسماعت کی بحث کے ماتحت ان میں سے حسب ذیل
امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ (۱) تلاطم وتموج ہوا کے درمیان کی رکی ہوئی ہوا کی لہروں کی پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز ہے

(۲) قانع صوت میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اُسی قدر زیادہ قوی اُس سے تموّج پیدا ہوگا اور اُس تموّج سے اُسی قدر زیادہ قوی وہ کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جسکا نام آواز ہے۔ (۳) اس تموّج میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اُسی قدر اُس کی موجیں زیادہ ضخیم و عریض ہونگی۔ (۴) اُن موجوں میں جس قدر زیادہ ضخامت و عرض ہوگا اُسی قدر وہ زیادہ دُور تک پھیلیں گی۔ (۵) جہانتک وہ پھیلیں گی چونکہ اُن کے ساتھ وہ کیفیت جسکا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی وہاں تک وہ سُنی جائیگی۔ اور کتب فلسفی کی اس تصریح سے یہ عیاں ہے کہ آلہ زیر بحث یعنی مکبر الصوت کے ذریعہ بولنے والے کی آواز کا بلند ہونا اور دُور تک سُنا جانا ایک فلسفی و قدرتی امر ہے جس میں بولنے والے کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی اور اس کی طرف کسی قسم کی توجہ و تعامل کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلہ زیر بحث نہ آلہ سرود و غنا ہے اور نہ آلہ لہو و لعب الاّ یہ کہ کوئی شخص اُس کو اس کام میں استعمال کرے۔ مگر اس سے اُس کا آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب ہونا لازم نہیں آتا سوم یہ کہ اس موقع و محل پر حسب ذیل چند شرعی اصلیں بھی جاذب توجہ ہیں۔ **اصل اوّل۔** آیہ کریمہ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا جس سے فقہاء اسلام نے اصل اشیاء کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ **اصل دوم۔** الاصل فی کل شئ الاباحۃ الا ان یرد علیہ المنع جو اصل فقہ کا ایک مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصلوں کے مفہوم ہو سکتا ہے کہ آلہ مکبر الصوت اصلاً مباح ہے کیونکہ اُس کے حق میں نہ اصالۃً کوئی منع وارد ہے اور نہ ضمناً وہ کسی امر ممنوع کے تحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ **اصل سوم۔** اعلان دینا جیسے اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا۔ امام کے پیچھے مکبرین کا باآواز بلند تکبیرات کہنا۔ پھر مکبرین کا بعض مواقع میں کسی اونچی جگہ پر چڑھ کر تکبیرات کہنا۔ میدان عرفات میں یوم النحر کو امیر الحج کا اونٹنی پر چڑھ کر خطبہ دینا۔ جمعہ و عیدین کے خطبہ کے وقت خطیب کا منبر پر چڑھ کر خطبہ دینا۔ پھر قبلہ کی طرف سے رُخ پھیر کر قوم کی طرف متوجہ ہو کے خطبہ وغیرہ دینا جیسے احکام شریعت میں موجود ہیں اور ان سب کا مقصد سوائے اسکے کچھ نہیں ہے کہ اُس وقت مصلیوں کو جو کچھ سُنانا مطلوب ہے اُس کو وہ سُن سکیں اور آواز میں اتنی رفعت پیدا ہو جائے کہ بلا تکلف وہ اُن تک پہنچے۔ اس سے یہ مستفاد ہو سکتا ہے کہ جہاں اللہ کے ذکر کی طرف دوسروں کو متوجہ کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے۔ اور اس بلندی آواز میں کیلئے اُن صورتوں کے جن کی ممانعت کی شریعت میں تصریح موجود ہے ہر وہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت میں پائی جاتی ہو یا اُس کی طرف سے سکوت کلی ہو۔ **اصل چہارم۔** تفسیر کبیر جلد چہارم صفحہ ۳۷۲ میں واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کے تحت عبارت ذیل مرقوم ہے۔ اعلم ان قولہ فاذا قرئ القرآن بصوت عال حتی یمکنھم استماع القرآن ومعلوم ان ذلک القاری لیس الا الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام وکانت ھذہ الآیۃ جاریۃ مجری ما اذا قال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم بان یقرأ القرآن علی القوم بصوت عال رفیع وانما امرہ بذلک لیحصل المقصود من التبلیغ

الوحی والرسالۃ۔ اس سے تخریج یہ ہو سکتا ہے کہ قرأۃ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اُسے سُنیں اور جہاں یہ غرض ہو وہاں اُس کو بلند آواز سے ہی پڑھنا چاہئے تاکہ سامعین اُس کو فہم کریں اور اُس کے سُننے کی اصل غرض حاصل ہو۔ **اصل پنجم۔** فتاویٰ عالمگیری جلد اول صفحہ ۶۵ مطبوعہ مصر میں عبارت ذیل مسطور ہے ولان الامام انما یجھر لاسماع القوم لیدبروا فی قراءتہ لیحصل احضار القلب۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنی قراءت میں جہر کرنا چاہئے تاکہ قوم اُس کے قرأۃ پر تدبر و تفکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو۔ **اصل ششم۔** آیہ کریمہ ولا تجھر بصلاتک ولا تخافت بھا وابتغ بین ذلک سبیلا۔ سے قرأۃ میں جس اعتدال و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اُس کی جو علت بتائی ہے یعنی نماز میں خشیت متزلزل ہو جائے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ قراءت میں کوئی تصنع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو جرأت و عدم خشیت کی جانب منجر ہے اُسکے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگر اصل نمبر ۳ اور اصل نمبر ۵ کے ماتحت مصلیوں تک قراءت کی آواز پہنچانا اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنے قراءت میں کوئی تکلف و تصنع نہ کرنا پڑے اور اُس کو کسی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہوگا جیسا کہ نماز میں پنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلانا جائز سمجھا گیا ہے کیونکہ اس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ بناءً علیہ اگر نماز عیدین میں منکرہ غلطیوں سے بچنے اور امام کی قرأۃ پورے طور پر سُننے اور اُس کے افعال کی پوری پوری پیروی و اقتدا ہو سکنے کے خیال سے موصوف امر آلہ مکبر الصوت کو جو کسی منہج آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اُس سے اُس وقت فلسفی و قدرتی یہ فائدہ اُٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اُس کو ہر مصلی جہاں وہ کھڑے ہیں دُور کیوں نہ ہو اپنی جگہ پر بلا ادنیٰ تغیر کے سُن سکے۔ تو تحقیق طلب امر یہ ہے کہ شریعت مطہرہ مصطفوی کا اُس کے متعلق کیا حکم ہے۔ بینوا۔ توجروا۔ ۱۵ ر ذیقعدہ ۱۳۴۶ھ مطابق ۴ ر مئی ۱۹۲۸ء

مکرمی محترمی زاد مجدکم سلام مسنون۔ یہ استفتا ارسال خدمت شریف ہے جہاں تک ممکن ہو اسکے جواب سے جلد از جلد مشرف فرمائیے عید الاضحیٰ سے دو تین روز پہلے یہاں اسکی سخت ضرورت محسوس کی جا رہی ہے جواب کے لئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا گو مجمل تھا اُسکا جو جواب لکھا گیا اُس کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب۔ (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۱۳ ر رمضان ۱۳۴۶ھ کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاویٰ میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملجاوے گا پھر عبارت ذیل بطور تتمہ کے لکھی گئی۔

الزیادۃ علی الجواب المذکور حسب اقتضاء خصوصیۃ السوال الحاضرۃ (ھی ھذہ)

باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیت سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث میں اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجة ابو وائل کان ابو موسیٰ یشدد فی البول و یبول فی قارورة و یقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد احدهم بول قرضه بالمقاریض فقال حذیفة لوددت ان صاحبکم لا یشدد هذا التشدید فلقد رأیتنی انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نتماشی فاتی سباطة قوم خلف حائط الخ فبال الحدیث۔

دیکھئے تنزہ عن البول شریعت میں اس درجہ مطلوب ہے کہ اس میں کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی ہر شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابو موسیٰؓ نے غلبۂ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہؓ نے ان پر نکیر فرمایا اور حضرت ابو موسیٰؓ نے نہ اس نکیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروع مذکورہ فی السوال کی تکمیل انتظام میں تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر یا فی القراءۃ پر نہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل و تشریع کا انتظام سہل ہے تو اس میں ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعت کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے۔ و فی هذا کفایة لمن طلب الحق۔ ۳۰ ذیقعدہ [illegible]

جواب بالا پر ذیل کا خط آیا۔ جو مع جواب منقول ہے

سوال بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلیاً۔ مکرمی و محترمی دام فضلکم۔ علیکم السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ بجواب استفتاء مرسلہ ۱۸ ذی القعدۃ الحرام جناب کا القول الفیصل مورخہ ۲۱ ذی القعدۃ سنہ مذکور ۲۳ ذی القعدہ کو موصول ہوا۔ جناب عالی نے اپنے زرین فتویٰ میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سر و آنکھوں پر لیکن جناب عالی کے تبحر علمی و وسعت نظری کی اس تحریر کے ماتحت گیارہ امور کے متعلق جو بلحاظ دفعات کے ماتحت ضبط تحریر میں لائے گئے ہیں حرج نہ ہو تو مطلوب ہے بہ ادب معروض ہیں۔

دفعہ اول: جناب اقدس نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے "تبلیغ صوت سامعین بعید تک شرعاً غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ کر اس آلہ کو لہو میں استعمال کرنے لگیں یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنے لگیں الخ" کے ماتحت یہ امور سمجھ میں نہیں آئے ضرورت ہے کہ ان کی بھی تشریح فرما دی جائے۔ (امر اول) دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کونسے ہیں۔ (امر دوم) جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے یعنی اس آلہ کو لہو میں استعمال کرنے لگیں یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنے لگیں الخ۔

(امر سوم) خط کشیدہ عبارت میں اگر لفظ "آلہ" اور "لہو" کے درمیان لفظ "کو" غلط ہے اور لفظ "لہو" کے بعد لفظ "کو" ہونا چاہئے تھا اور اصل عبارت یوں ہے "اس آلہ لہو کو استعمال کرنے لگیں الخ" تو اس آلہ کے آلات ملاہی میں سے ہونے کی دلیل کیا ہے؟۔

دفعہ دوم: جناب مجیب نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلمبند فرمائی ہے "اگر اس سے مراد خطیب جمعہ و عیدین کا ہے تو اس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اس لئے کہ خطبہ میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ اقویٰ ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد میں منتقل کرنا ہوگا جو کہ اس کے احترام کے خلاف ہے نیز تشبہ ہے مجالس غیر مشروعہ کیساتھ الخ" اسکے ماتحت یہ خدشات پیدا ہیں ضرورت ہے کہ جناب معظم ان کو رفع فرما دیں۔ (امر چہارم) اگر در حقیقت شریعت کا مقصود خطبہ میں حضور محض ہے تو جمعہ و عیدین کے خطبوں میں خطیب کے قیام علی المنبر و استدبار عن القبلة و اقبال الی القوم اور میدان عرفات میں یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوب علی الناقة و تطلیبها علی جبل الرحمة کا حکم کیوں ہے؟ کیونکہ ان تینوں امور کے نہ ہونے کی حالت میں بھی خطیب کا خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے میں کچھ شبہ ہے کہ اس وقت کے موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی رخصت میں خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچانے کی ہر ممکن طریق سے تعلیم دی اور حضور محض کا مقصد جا لینا اسلئے ہوگا کہ اسوقت کی طرح کوئی ذریعہ سماعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا۔

(امر پنجم) جبتک آلہ زیر بحث کا آلات ملاہی میں سے ہونا ثابت نہ ہو جائے مسجد میں اسکے داخل کرنے سے کیا نقصان ہوگا؟ اور اس میں مفسدہ کیا ہے۔ (امر ششم) مجالس غیر مشروعہ سے وہ کونسی مجالس مراد ہیں؟ جن میں وہ آلہ نصب کیا جایا کرتا ہے اور ان سے تشبہ نہ ہونا ضروری ہے۔

دفعہ سوم: جناب محترم نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو رقم فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے انکے مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے" اسکے ماتحت بعرض ذیل وجوہ سے خلجان لاحق ہے ضرورت ہے کہ جناب مکرم اسکو رفع فرما دیں۔ (امر ہفتم) اس مقصود خاص کیلئے شریعت کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود میں سے کیا کوئی درجہ و حد آیۃ کریمہ ولا تجهر بصلاتک ولا تخافت بها وابتغ بین ذلک سبیلا سے زیادہ صریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ ہے کہ مفسرین نے اس کی علت کے بیان میں جو یہ تصریح فرما دی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت میں خشیت و تذلیل کے سمع کا احتمال ہے جو مانع صلوٰۃ ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہیں ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوٰۃ میں یہ علت نہ پائی جاتی ہو وہ حدود متعینہ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس میں علت ممنوعہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحالہ معتدل ہے اور اس کا وصول ماموئین تک امام سے بالکل غیر متعلق

ب اور امام کے عمل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ (امر ہشتم) شریعت نے جو حدود و درجات مقرر کئے ہیں کیا وہ توقیفی
و مبنی بر حسن عقلی ہیں، اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو جس طرح جمعہ کی اذان ثانیہ اور مکبرین کا مکبر و بر سے تکبیرات کہنا
نظم و ترتیب جماعت کے بقاء و تحفظ کی نیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جاری ہوا اور جائز سمجھا گیا اسی طرح اس
آلہ کا استعمال صیانت عن خلل المصلین فی اقتداء الامام او حصول المقصود من خطبۃ الخطیب کی نیت و غرض سے کیوں
جاری ہو سکے۔ اور کیوں نہ جائز سمجھا جائے؟ دفعہ چہارم حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما
کے واقعہ کی جو نظیر جناب معظم نے اپنے فتوے میں پیش فرمائی ہے اس پر یہ اعتراضات دل میں پیدا ہوتے ہیں ضرورت
ہے کہ جناب عنہ ان کا سد باب فرما دیں۔ (امر نہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری کا فعل ایک جلیل المرتبہ صحابی کا فعل تھا
جس سے یہ ہو سکتا تھا کہ آئندہ کیلئے وہ ایک اساس بنجائے اور مسلمان اسکو ضروری قرار دے لیں اور دین میں بجائے
یسر کے عسر پیدا ہو جائے۔ اور اسی خیال سے حضرت حذیفہ رضی نے اس پر بقول آپ کے نکیر فرمائی مگر یہاں وہ صورت نہیں ہے
یہاں اگر کوئی شخص جہر صوت کیلئے آلہ مکبر الصوت کا استعمال کریگا اور وہ شخص بھی کیسا ہوگا؟ عامی ہوگا! تو اس کا
یہ فعل نہ تو کسی وقت اساس قرار پا سکتا ہے اور نہ اسکو مسلمان کبھی ضروری قرار دے سکتے ہیں۔ اور اس وجہ سے اس سے
دین میں تیسیر و عسر کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اس موقع پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے۔
(امر دہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی کے فعل پر حضرت حذیفہ رضی نے لوددت ان صاحبکم لا یشد ہذا التشدد
سے محض اپنی ذاتی رائے بیان فرمائی ہے نہ یہ کہ ان کو ان کا فعل ایک امر ممنوع قرار دیکر منع فرمایا ہو۔ مگر جناب مقدس نے یہاں
میرے سوال کو ایک امر ممنوع دینی قرار دیکر مجھے منع فرمایا ہے۔ (دفعہ پنجم) جناب عالی نے بجواب استفتاء جو فتویٰ
میں مجموعی حیثیت سے جو کچھ بھی تحریر فرمایا ہے اس کے متعلق یہ خیال پریشان کئے ہوئے ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب عالی
اپنے ارشادات کے ذریعہ اس سے بھی مطمئن فرمائیں۔ (امر یازدہم) جناب گرامی کا تمام فتویٰ محض قیاس و اجتہاد
پر مبنی ہے اور اس میں کوئی بات بھی اوامر و نواہی صریحہ و مستقیمہ میں سے نہیں ہے۔ اور جب آپ ہی خود اسکو جائز رکھتے ہیں
تو کیا یہی قیاس و اجتہاد کسی دوسرے کیلئے بھی اس کی عقل و فہم برعایت دین و دیانت کے مطابق جائز ہے یا نہیں؟
اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس موقع پر استفتاء میں جن امور و قیاسات سے بقول آپ کے تقویت دی گئی
اور تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا کیوں نہیں ہیں؟ اور ان میں کونسی قباحت ہے؟ امید کہ جناب مستغنی عن الالقاب
بغیر کسی گرانی و انقباض طبع کے اپنے اخلاق عالیہ سے میرے ان معروضات و خدشات کا جواب باصواب مع نمبر وار
اور جدا جدا ضرور اور جلد مرحمت فرمائیں گے تاکہ طبیعت مطمئن ہو اور مسئلہ زیر بحث کے متعلق مزید بصیرت و علم حاصل ہو

میرے دل میں آپ کے اوصاف و خلوص محبت کا ایک عرصہ سے سکہ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے
معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئیگا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراخی قلب سے اسکا حق ہونا بھی تسلیم فرما لینگے
شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف و کھلے ہوئے احکام بتا دیے ہیں حرام یا حلال جائز یا ناجائز
اور میرے نزدیک کسی چیز کو بین بین حالت میں نہیں چھوڑا لہذا میں چاہتا ہوں کہ اس آلہ کے متعلق صاف صاف
حکم معلوم ہو جائے۔ حرام ہو تو وہ ظاہر ہو جائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہو جائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے
کیونکہ ایک دن ایسا آنیوالا ہے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائیں گے
اور اگر علماء کے فتاویٰ اسی طرح مذبذب اور بین بین حالت میں رہے تو لوگ ان کی پروا کئے بغیر ان کو استعمال کرینگے
اور یہی مواقع ہیں جن میں علماء کا احترام و وقار کھو رہا ہے۔ ایسی صورت میں جو شرعی صورت ہو اس کو نہایت صاف
صورت میں مع الدلائل والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے۔ وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما
توفیقی الا باللہ فقط۔ ۲۷ ذوالقعدہ ۱۳۴۶ھ ۱۸ مئی ۱۹۲۸ء

مزید آنکہ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہیں ہے اس کا خیال آپ نہ فرمائیے اور میرے
پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اس لئے اس کو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب میں میری عبارات کی نقل کی بھی
ضرورت نہیں حوالہ کافی ہے۔ میں نقل سے اس کا پتہ چلا لوں گا۔ فقط۔

جواب۔ مخدومی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گرامی نامہ نے مشرف فرمایا گو بوجہ اس کے کہ سب اجزاء کا جواب
میرے عریضہ سابقہ میں موجود ہے۔ احتیاج جواب نہیں سمجھتا مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصراً عرض کرتا ہوں۔
تمہید۔ میرے جواب سابق کے شروع میں تصریح ہے کہ یہ جواب مستقلاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس
جواب کے بعض اجزاء اس سوال کی خصوصیت کی بناء پر لکھے گئے ہوں مگر سوال جدید کے جواب میں اسکو نقل کرنا اس بناء
پر تھا کہ جو اجزاء دونوں سوالوں میں مشترک ہیں ان کا جواب تو اس منقول سے ہو جاویگا اور جو اجزاء سوال جدید کیساتھ
مختص ہیں ان کا جواب زیادہ جدید سے پوچھا ہی گیا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئول عنہا کے متعلق عرض کرتا ہوں
امر اول۔ اس عبارت میں تبلیغ خطبہ و عیدین کی مراد نہیں بلکہ تبلیغ وعظ و لیکچر کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی
قریب ہی عبارت میں اس کی تصریح ہے یعنی قولی یہ تو اس وقت ہے جب خطیب سے مراد مطلق واعظ و لیکچرار ہو
تو اس صورت میں وہ فراغ دوسرے واعظین ہیں کہ بعیدین کو وہ سنا سکتے ہیں۔ امر دوم۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا
استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے گو لہو ہی میں ہو یا یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ

میں اور دوسرے آلات لہو میں مثلاً گراموفون میں کیا فرق ہے جب اس کا استعمال جائز ہے بقیہ کا بھی جائز ہے۔
امر سوم۔ لفظ "کو" اپنے مقام میں بے غلط نہیں لکھا گیا۔ امر چہارم۔ میری عبارت میں تبلیغ صوت سے مراد مطلق
تبلیغ نہیں بلکہ تبلیغ الی الکل ہے یعنی اگر مجموعہ حاضرین نہ سنیں تو بعض کا سماع اور بقیہ کا حضور کافی ہے اسی دوسری
عبارت میں لفظ حضور کے ساتھ لفظ محض نہیں ہے اور مطلق سماع کی مقصودیت کی نفی مقصود نہیں پس سماع بھی ضرور
مقصود ہوا اس لئے شریعت نے اس کا اہتمام بھی فرمایا مگر اسی حد تک جو یسر کے ساتھ ہو اس کی دلیل قواعد کلیہ
شرعیہ اور ایسے واقعات کے متعلق احکام جزئیہ ہیں جو اس واقعہ کی نظیر ہیں جس کی طرف میں نے حضرت ابو موسیٰ
کی حدیث میں اشارہ کیا ہے۔ امر پنجم۔ اس کا جواب جواب سابق کی اس عبارت میں مذکور ہے اس آلہ کو لہو میں استعمال
کرنے کی الخ اور افضاء الی المفسدہ حسب تصریح فقہاء مفسدہ میں داخل ہے۔ امر ششم۔ مثلاً مجلس رقص و سرود کہ
اس میں تبلیغ صوت الی البعید کے لئے اس کا استعمال کیا جاوے اگر اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو تب قریب وقوع عادةً یقینی ہے
امر ہفتم۔ ایک علت کے ارتفاع سے دوسرے علل موثرہ کا ارتفاع لازم نہیں اور وہ علل موثرہ احقر کے فتوے
میں مذکور ہیں اور جو ان کے موثر ہونے میں خدشات ہیں ان کو اس وقت رفع کر رہا ہوں۔ امر ہشتم۔ وہ حدود
کماً تو تیقنی نہیں مثلاً سماع کی کوئی مقدار معین ہوتی ہے لیکن کیفاً تو تیقنی ہیں یعنی یہ کہ تعمق و تکلف کی حد تک نہ پہنچے
اور اذان ثانی وغیرہ تعمق کی حد تک نہیں پہنچی اور یہ آلہ تعمق کی حد تک پہنچا ہے اور مدار اس انطباق کا سلف کا ذوق
و اجتہاد ہے پس ان کا اذان ثانی کو تجویز کرنا اور اس آلہ کے نظائر کو باوجود میسر ان نظائر کے تجویز نہ کرنا اس
فرق کی دلیل ہے ان ہی نظائر میں سے حضرت ابو موسیٰ کا ایک واقعہ ہے۔ امر نہم۔ اگر یہ بات ہوتی تو فقہاء یہ
قاعدہ مطلقاً خواص کیلئے مقرر نہ فرماتے کہ خواص کا فعل اگر عوام کیلئے موہم ہو جاوے تو خواص کیلئے بھی اس کی
اجازت نہیں نیز عوام کی حالت کا اب بھی مشاہدہ ہو رہا ہے کہ وہ اہل علم کے فعل کو متمسک قرار دیکر حدود سے
نکل جاتے ہیں۔ امر دہم۔ یہ محض نہیں بلکہ یہ ماخوذ محض فعل الشارع ہونے کے سبب حکم شرعی ہے اور صحابی کا
ایسا قول حنفیہ کے نزدیک حجت اور مجتہد تک کیلئے واجب التقلید ہے جس کے ہوتے ہوئے اس کو اپنے اجتہاد کا
عمل جائز نہیں۔ کما صرح بہ فی اصول الفقہ باقی عنوان لو ددت الخ کا اختیار کرنا یہ ادب فی التعبیر ہے
منافی فتوی ہونیکا نہیں جیسے خود ہمارے مجتہدین مذہب مکروہ کو لا احب اور حرام کو اکرہ سے تعبیر فرماتے
ہیں۔ غرض بقاعدہ القیاس مظہر لا مثبت یہ فتوی نبوی ہے مگر بواسطہ اجتہاد صحابی کے۔ اب تبرعاً ایک فتوی
نبوی بلا واسطہ بھی نقل کرتا ہوں (ابن عمر) قلت یا رسول اللہ انتوضأ من جر جدید مخمر احب الیک ام

من المطاهر قال لا بل من المطاهر (الخ) رواہ ابو محمد الحنیفیۃ السمحاء قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبعث الی
المطاهر فیؤتی بالماء فیشربہ یرجو برکۃ ایدی المسلمین رواہ الطبرانی فی الاوسط کذا فی جمع الفوائد احکام المیاہ۔ اور
اسکے نظیر ہونیکی وہی ہی تقریر ہے جیسی نظیر سابق میں لکھی گئی۔ امر یازدہم۔ مفید دعا ہونیکی دلیل خود فتوے
میں مذکور ہے باقی مقدمات دلیل میں کلام یہ آپکا اجتہاد ہے جس میں مجھکو توافق نہیں اور یہی فرمانا آپکو بھی حق
ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہیں جواب ختم ہوا۔ اسکے بعد آپنے جو کلمات محبت کے ارشاد فرمائے ہیں اس کا
صلہ بجز اس دعا کے کیا کر سکتا ہوں احبکم اللہ کما احببتمونی اسکے بعد آپنے دینی خیرخواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو
مجھکو اس کے اجزاء میں کلام ہے مگر آپکی صدق نیت پر نظر کرکے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ آپ اپنا
حق ادا فرماچکے جزاکم اللہ تعالیٰ آگے اپنے اور آپ کیلئے یہ دعا ہے اور یہی دعا کی آپ سے بھی استدعا ہے اللہم ارنا
الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ سب کے اخیر میں کاغذات رکھنے کی اجازت فرمانے پر
خاص شکریہ عرض کرتا ہوں کہ مجھکو صورت نقل کا موقع مل گیا فالحمد للہ تعالیٰ سہل علیکم کما سہل علیّ والسلام خیر ختام

نیازمندانہ گذارش۔ چونکہ مسئلہ ہذا کے متعلق میرے معلومات ختم ہو چکے آئندہ کے لئے مزید کلام سے
معافی کی اور معافی کے ساتھ دعا کی درخواست کرتا ہوں فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ

اسکے بعد سوال بالا کا ایک جواب مدرسہ دار العلوم دیوبند سے بغرض دریافت رائے آیا وہ مع رائے ذیل میں منقول ہے۔

الجواب۔ حواشی در مختار للعلامہ ابن عابدین الدمشقی الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ جلد اول
مبحث سنن صلوٰۃ میں ہے۔ قولہ ان الامام اذا کبر للافتتاح فلا بد لصحۃ صلوتہ من قصدہ بالتکبیر الاحرام والا
فلا صلوٰۃ لہ اذا قصد الاعلام فقط فان جمع بین الامرین بان قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلک
ہو المطلوب منہ شرعا وکذلک المبلغ اذا قصد التبلیغ فقط خالیا عن قصد الاحرام فلا صلوٰۃ لہ ولا لمن
یصلی بتبلیغہ فی ہذہ الحالۃ لانہ اقتدی بمن لم یدخل فی الصلوٰۃ فان قصد بتکبیرۃ الاحرام مع التبلیغ
للمصلین فذلک ہو المقصود منہ شرعا کذا فی فتاوی الشیخ محمد بن محمد الغزی الملقب بشیخ الشیوخ اھ
اور درمختار باب مفسدات نماز میں ہے وفتحہ علی غیر امامہ الا اذا اراد التلاوۃ وکذا الاخذ اھ حواشی ابن عابدین
میں ہے قولہ وکذا الاخذ ای اخذ المصلی غیر الامام بفتح من فتح علیہ مفسد ایضا کما فی البحر عن الخلاصۃ
اخذ الامام بفتح من لیس فی صلوتہ فیہ عن القنیۃ اھ۔ اور درمختار باب سجود التلاوۃ میں ہے لا یجب بسماعہ من
الصدی والطیر حاشی میں ہے۔ قولہ من الصدی ہو ما یجیبک مثل صوتک فی الجبال والصحاری ونحوہا

الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس میں شک واقع ہوگیا اور الیقین لا یزول بالشک اس لئے عدم بلوغ کا حکم کرکے اس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائیگا۔ ۵ ذی الحجہ ۱۳۴۲ھ

رسالہ ضیاء الشمس فی اداء الہمس۔ از قاری محمد یامین صاحب مدرس تجوید مدرسہ امداد العلوم تھانہ بھون

السؤال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین وقراء قرآن مبین اس مسئلہ میں کہ حرف کاف وتاء جو حروف مہموسہ ہیں انکی صفت ہمس کے کیا معنی ہیں اور کس طرح ادا کی جاتی ہے۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ کاف وتاء کی صفت ہمس کسی کو ادا کرنا نہیں آتی اور وہ خود اس طرح ادا کرتے ہیں کہ کاف وتاء ساکن ومتحرک میں ہاء ہوز کی آواز سنائی دیتی ہے آیا یہ ادا صحیح ہے یا نہیں۔ نیز وہ صاحب اپنی کیفیت اداء کی تائید میں کتاب جہد المقل کی عبارت ذیل پیش کرتے ہیں وہو ہذا بلفظہ المہموس فخرج حرفان الکاف والتاء المثناۃ الفوقیۃ فلشدتہما یحتبس صوتہما بالکلیۃ بل تنفسہما لعدم احتباس صوتہما لان احتباس الصوت بالکلیۃ لا یکون الا باحتباس النفس بالکلیۃ لان حقیقۃ الصوت ہی النفس یخرج مخرجاہما ویجری فیہما نفس کثیر مع صوت ضعیف لیحصل الہمس اھ آیا اس عبارت سے ان صاحب کے اداء کی تائید ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے تو یہ قول قابل عمل ہے یا نہیں؟ بینوا وتوجروا۔

الجواب۔ ہمس مقابل ہے جہر کا، جہر لغت میں آواز قوی وبلند کو کہتے ہیں اور ہمس آواز ضعیف ومخفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح قراء میں یہ دس حروف جن کا مجموعہ فحثہ شخص سکت ہے حروف ہمس اور مہموسہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان حروف کے ادا کرتے وقت آواز ان کے مخرج میں ایسے ضعف کے ساتھ ٹھیرتی ہے کہ سانس جاری رہتا ہے اور آواز ضعیف ومخفی ہوتی ہے۔ اسی سے جہر کی تعریف اور حروف بھی مقابلۃً معلوم ہوگئے۔ کما قال العلامۃ علی القاری الہمس فی اللغۃ الخفاء وسمیت حروفہ مہموسۃ لجریان النفس معہا لضعفہا ولضعف الاعتماد علیہا عند خروجہا وضدہا المجہورۃ اھ منح الفکریہ علی متن الجزریۃ مطبوعہ مصر صفحہ۔ اور حروف مہموسہ میں سے دو حرف کاف وتاء شدیدہ ہیں اور باقی رخوہ۔ شدۃ کے معنی لغۃً قوۃ وسختی کے ہیں اور اصطلاحاً یہ آٹھ حروف جن کا مجموعہ اجد قط بکت ہے حروف شدۃ اور شدیدۃ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کی ادا کے وقت آواز ان کے مخرج پر ایسی قوت کیساتھ ٹھیرتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسم کی ارتعاشی حرکت اپنی نوعیت بدل کر ایک دوسری قسم کی ارتعاشی صورت اختیار کر لیتی ہے [illegible] (نوٹ) [illegible] اشرف علی۔ ۱۰ صفر [illegible]

ہے کہ بند ہوجاتی ہے اور آواز میں قوۃ وسختی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدۃ مقابل ہے رخوۃ کے لہٰذا شدۃ کے معنی لغوی وعرفی سے مقابلۃً رخوہ کے معنی بھی معلوم ہوگئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسطہ لن عمر کے باقی سولہ حروف رخوہ کہلاتے ہیں۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف وتاء مہموسہ بھی ہیں اور شدیدہ بھی ہیں لیکن بنا بر تعریف مذکور ہمس وشدۃ کے اجتماع میں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمس کی تعریف میں ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس مذکور ہے اور شدۃ کی تعریف میں قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ماخوذ ہے حالانکہ یہ امور ایک دوسرے کے مخالف وضد ہیں۔ لیکن درحقیقت کچھ اشکال نہیں اس لئے ہمس وجہر وشدۃ ورخوہ کی تعریفات میں جو قوۃ وضعف اعتماد وصوت اور جریان واحتباس نفس وصوت کہا جاتا ہے یہ امور اضافی واعتباری ہیں یعنی ہر ایک صفت میں اس کے مقابل صفت کی نسبت سے قوۃ وضعف وجریان واحتباس پایا جاتا ہے پس کاف وتاء میں من حیث الہمس جو ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس ہے وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدۃ جو قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ہے وہ حروف رخوہ کی نسبت سے ہے فارتفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف میں باہم بھی قوۃ وضعف وجریان واحتباس نفس وصوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔ پس کاف وتاء بہ نسبت صاد ضعیف ہیں کیونکہ صاد میں تین صفت قوی اطباق واستعلاء وصفیر موجود ہیں اور بہ نسبت ثاء وحاء وخاء وسین وشین وفاء وہاء قوی ہیں اور بہ نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف ومخفی الصوت ہیں مگر صفت شدۃ کی وجہ سے ان میں جریان نفس کمتر ہے بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ کے (لانہ فی الشدۃ یوجد احتباس الصوت واحتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما فی جہد المقل) پس تقریر مذکور سے ثابت ہوگیا کہ کاف وتاء میں ہمس حقیقی یعنی ضعف وخفاء صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور چونکہ بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ ان میں جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے ان کے مہموسہ ہونے میں خلاف کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہیں۔ چنانچہ ملا علی قاری ؒ نے اس خلاف کو منح الفکریہ شرح جزریہ میں شافیہ ابن حاجب سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین فن تجوید وقراءۃ کے اقوال سے بھی یہ صراحۃً ظاہر ہوتا ہے کہ کاف وتاء میں جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا یا کم ہوتا ہے دیگر حروف مہموسہ سے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمٰن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں "لیکن جریان نفس در کاف وتاء خوب معلوم نمی شود وضعف صوت ہست" لہٰذا بعض علماء در مہموسہ بودن اینہا اختلاف کردہ اند۔ تحفہ نذریہ مطبوعہ جمالی پریس ساڈھورہ صفحہ ۱۱ اور حضرت قاری محمد علی خاں صاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں

"اجریان نفس در کاف وتا ہر کمتر ست" در بواقی کامل از وجہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور صفحہ۔ نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری الصوت یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں بہرحال ہی پایا جائیگا خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس یا جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ بحالت سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس و صوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الرعایہ ان جری النفس فی الھمس وحبس النفس فی الجہر فی الساکن زائد من المتحرک وفی الوقف ازید من الساکن اھ کذا قال الجار بردی فی ذکر الجار بردی ان جریان الصوت وعدم جریہ عند اسکان الحرف ابین منھما عند تحریکہ الخ۔ پس کاف وتا اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدہ کلیہ جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجہد مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حرف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کے غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اس کا پتہ نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہئے جیسا کہ بقول بعض حروف قلقلہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلقلہ منفک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے قلقلہ وغنہ کالعدم ہوتے ہیں اسی طرح کاف وتا متحرک میں بھی جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور وغیر محسوس ہونیکے لا یعبأ بہ ہے۔ تفصیل تو کاف وتا متحرک کے متعلق تھی اور اگر کاف وتا ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی استقرار الصوت والتصادق مخرج کیساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ ان میں تصادم جہتین بالقوۃ ہوتا ہے لہذا شدۃ اتصال جہتین کی وجہ سے جب صوت محتبس ہوگی تو نفس بھی ضرور محتبس ہوگا۔ کما ذکرہ صاحب الجہد۔ پس جب صوت ونفس دونوں بند ہوگئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہ ہو تب تک کوئی حرف سنائی نہیں دیسکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جد میں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلقلہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ وجہر پیدا ہو اس قدر کہ سامع قریب بھی محسوس کر سکے لان ادنی الجہر اسماع الغیر مگر ہمزہ کو اکثر نے قلقلہ سے خارج کیا ہے وتوجیہہ مذکورۃ فی المطولات اور دو حرف کاف وتا ساکن میں بوجہ صفت ہمس کے جنبش نہایت ضعف و نرمی کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف و خفا قائم رہے اس قدر کہ خود قاری اس کو محسوس کر سکے لان ادنی المخافتۃ اسماع نفسہ۔ مگر اس جنبش ضعیف کے ذکر صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کیجاتی ہے اور جو نفس جاری ہوتا ہے اس کے ساتھ کسی قسم کی صوت

جاری نہ ہونا چاہئے کیونکہ ہمس کی تعریف میں جریان النفس ماخوذ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہی فرق ہے کہ ہوا خارج از داخل انسان اگر مسموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر مسموع ہو تو نفس ہے کما قال صاحب الجہد المقل اعلم ان النفس الذی ھو الھواء الخارج من داخل الانسان ان کان مسموعا فھو صوت والا فلا انتہی وقال مؤلف حقیقۃ التجوید فی رسالتہ المذکورۃ فالتنفس یوجد فی کل صوت لا یوجد حرف فی کل تنفس بل بعضہ مع الارادۃ واذا خرج الحرف من فم الانسان غیر ارادۃ فلا یطلق علیہ الحرف ولا یراد منہ المعنی الصوت علی قسمین جہری وخفی فالجہری ما یسمع الغیر والخفی ما یسمعہ النفس کما قال الفقہاء وادنی الجہر ما یسمعہ الغیر وادنی المخافتۃ ما یسمعہ النفس فی القراءۃ والطلاق والعتاق والبیع والاستثناء والتسمیۃ علی الذبح ووجوب السجدۃ بتلاوۃ آیۃ السجدۃ وغیرھا والمراد من الادنی حد الجہر الخفی اھ۔ پس خلاصہ تقریر مذکور کا یہ ہوا کہ اول تو کاف وتا میں مطلقاً خواہ متحرک ہوں خواہ ساکن جریان النفس کوئی نہیں ہوتا اور دیگر حروف مہموسہ سے بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں تو اور سے بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل و شواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کاف وتا متحرک میں انفتاح مخرج کیساتھ اور ساکن میں جنبش ضعیف ہی کیساتھ جو کچھ نفس کا جریان ہوتا ہی ہے اس کیساتھ صوت کا جاری ہونا ضروری بھی نہیں کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کے تحقق کیساتھ خاص کا تحقق لازم نہیں۔ نیز صوت کا جاری کرنا درست بھی نہیں ہے عقلاً نقلاً۔ عقلاً اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کیجاویگی تو کاف وتا شدیدہ نہ رہیں گے بلکہ رخوہ ہو جاویں گے کیونکہ جریان صوت رخوہ میں ہوتا ہے نہ کہ شدیدہ میں اور یہ بات ادنی تامل سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جیم کے باء اور جیم میں ہے وہ بھاری اور جھاری کے باء اور جیم میں نہیں ہو سکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کانا اور تانا کے کاف وتاء میں ہے وہ کھانا اور تھانا کے کاف وتاء میں نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمس جو مختلف فیہ ہے اس کے ادا کرنے کی وجہ سے صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہو جاویگی اور یہ جائز نہیں۔ اور نقلاً اس وجہ سے کہ امام جزری کی کتاب النشر فی القراءات العشر میں اور ملا علی قاری کی منح الفکریہ علی متن الجزریہ میں اس کا عدم جواز و غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ کتاب النشر فی القراءات العشر میں ہے والتاء فلیحفظ بما فیہا من الشدۃ والہمس لئلا تصیر رخوۃ کما ینطق بعض الناس بہا فیسن بما فیہما من الشدۃ والہمس لئلا [یذھب الی الکاف الصماء والتاء الثابتۃ فی بعض لغات العجم فان ذلک غیر] جائز فی لغات العرب ولیحذر من اجراء الصوت معہما کما یفعلہ بعض الاعاجم اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ اجراء صوت ادا عاجم ہے جو کہ ممنوع وقابل احتراز ہے۔ نیز ملا علی قاری منح الفکریہ علی متن الجزریہ میں فرماتے ہیں شوان النفس الخارج الذی ھو صفۃ حرف ان تکیف بکیفیۃ الحرف حصل صوت قوی کان الحرف جہریاً

وان بقی لبعض بلاصوت یجری مع الحرف کالحرف همسوا ایضا وان انحصر الصوت فی مخرجہ انحصارا تاما فلا یجری جریانا سہلا بسبب شدۃ ولما اذا اجری جریانا تاما ولا ینحصر اصلا بسبب رخوۃ۔ اس عبارت سے بھی ثابت ہوگیا کہ مہموس من حیث ہو مہموس یعنی بلا صوت یعنی غیر مسموع کا جریان ہوتا ہے اور فلا یجری جریانا سہلا سے شدید میں جریان صوت ضعیف کی بھی نفی ہو گئی۔ پس چونکہ جہد المقل کی عبارت مذکورہ فی السوال کا مفہوم بظاہر معارض ہے کتاب النشر فی القراءات العشر اور منح الفکریہ کی عبارات مذکورہ کے لہٰذا امام جزری اور ملا علی قاری کے مقابل صاحب جہد المقل کے قول کا اعتبار نہ کیا جاوے گا علاوہ ازیں جہد المقل کی عبارت میں کاف و تا متحرک مراد ہے یا ساکن یا مطلقا متحرک تو مراد ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اول تو خود جہد المقل کی عبارت میں حاصلہ انما انقصان عند تعریف الحرف اس کے معارض ہے دوسرے یہ کہ حرکت خود انفتاح مخرج سے پیدا ہوتی ہے پھر بتنفس کے کوئی معنی نہیں بنتے اور اسی سے مطلق کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ وہ متحرک کو بھی شامل ہے پس لامحالہ مراد جہد المقل کی عبارت مذکورہ میں کاف و تا ساکن ہے پس اگر جہد المقل کی عبارت کے موافق تلفظ کیا جاوے تو کاف و تا ساکن کے بعد صوت جاری رکھنا چاہئے کیونکہ حرف تو تعقیب و تراخی کیجئے ہے اب اگر یہ صوت کسی حرف کی ہے تو زیادتی فی القرآن لازم آئیگی اور اگر صوت مسموع غیر حرفی ہے تو اس کا عدم جواز دادا و امام ہونا نشر و منح سے ثابت ہو گیا جس کا حکم یہ ہے کہ اگر صوت حرفی پیدا ہو تو لحن جلی ہوگا۔ اور اگر غیر حرفی ہو تو لحن خفی ہوگا۔ اور اگر جری صوت کا وہم و شبہ ہو تو یہ ادا مطابق ادا محققین کے ہے اور یہی ہونا چاہئے اور غالبا مراد جہد المقل کی یہی ہے۔ لہٰذا اکثر جگہ اُن کے کلام کی تاویل کرنا پڑیگی اور یا یہ کہا جاوے کہ اُن پر عجمیت غالب تھی اور اس مقام پر اور نیز دیگر مقامات پر جہاں کہیں جریان النفس کثیر و صوت ضعیف کہا ہے یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مراد جہد المقل کی جریان النفس کثیر سے کثیر بہ نسبت حروف مجہورہ کے ہے تو دیگر حروف مہموسہ کے اعتبار سے قلیل ہو اور مراد صوت ضعیف سے صوت خفی غیر مسموع ہو لا ان الحاذقین یظہرونہا۔ تو اس توجیہ پر جہد المقل کی عبارت سے یہ صوت مخصوص یعنی کاف و تا کا مخلوط ہا ہونا بھی ثابت ہوتی پس کاف و تا کے جریان نفس میں اس قدر مبالغہ کرنا جس سے ہا پیدا ہونے لگے یا کسی اور حرف کی آواز پیدا ہو جیسا کہ بعض ہم جگہ کی اور بعض ثا مثلثہ کی آواز نکالتے ہیں اور حروف عربی تخلوط التلفظ حروف عجمی ہو جاویں کا نام کو کھانا اور اسکو ایجنی پڑھنا تعلت کو ثقلتھ اور ذخرتک کو ذخرتکھ پڑھنا اس طرح کی صفت ہمس ادا کرنا بالکل غلط و بے اصل ہے کسی ماہر و محقق قاری سے سُنا گیا نہ محققین کی کتب معتبرہ میں اس کا ذکر ہے البتہ بعض عالم مثل خراسان و ترکستان و ایران یا بعض اعراب عرب مثل اہل نجد و یمن وغیرہ سے اس قسم کی ادا سنی ہے اور کتب ائمہ فن مثل شیخ جزری و ملا علی قاری سے اس قسم کی ادا کی تغلیط ثابت ہوتی ہے یا ذکر اس قسم کی ادا غلط و بے اصل ہے تو اُن بعض علماء کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے

چونکہ کاف و تا کو مہموس کہتے ہیں نیز دیگر محققین قراء کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادا کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمٰن صاحب پانی پتی تحفہ نذریہ میں تحریر فرماتے ہیں و پیدا باید کہ در مقدمہ صفات حروف چناں فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مخترعہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد چنانچہ گوید کہ در وقف مہموسہ بعد سکون تا و کاف آواز دیگر پیدا شود چون معنی ایں قول از تلامذہ او پرسیدم گفتند کہ در لفظ خلقت خلقتکم باید گفت یعنی بعد سکون تا آواز سین ساکن باید بر آورد گو اجتماع ساکنین شود بدون آں صفت ہمس حاصل نمی شود ہمچنیں در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن آواز خفیف باید گفت و ہمچنیں در حروف قلقلہ و دیگر صفات فساد ہا اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ در عبارات کتب قراءت چہ غلط فہمی کردہ کہ اسم علم شریف را الجہل مرکب خود ساختہ انتہی بقدر الحاجۃ من تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ۔ نیز رسالہ مذکور میں دوسرے مقام پر صفحہ ۲۳ میں فرماتے ہیں۔ کاف را احتیاط کنند تا کاف فارسی نگردد نیز کاف صحار گویند بخرد خصوصا و تنکیہ بکرر باشد مانند بشرکم و ما قبل مہموسہ آید مانند تستکثر و بسیار احتیاط کنند کہ صوت در آں جاری نہ شود چنانچہ لغت بعضے عجمیان است اھ۔ حضرت قاری محمد علی صاحب جلال آبادی حجۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور رسالہ ۲۵ میں فرماتے ہیں کاف با کاف فارسی نماسیر دو با ہمزہ ہم در رو پیدا نہ شود خاصۃ و تنکیہ پیش از حرف مہموسہ در آید نحو تستکثر و ہمچنیں اگر مکرر باشد نحو شرککم اھ و قال العلامۃ الجزری فی مقدمتہ و راع شدۃ بکاف و بتا + کشرککم و تتوفتنہ

فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ کتبہ العبد المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العلمین معلم التجوید فی مدرسۃ امداد العلوم تھانہ بھون

جواب نہایت صحیح و مدلل اور متقدمین و متاخرین کی کتب و ادا کے مطابق ہے۔ عبد الرحمٰن المکی ثم الالہ آبادی عفی عنہ۔

حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی افاض اللہ تعالیٰ علی برکاتہم نے احقر کو یہ فتویٰ دکھلایا احقر حرف بحرف اس جواب سے متفق ہے۔ احقر سے اکثر لوگوں نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دیئے گئے جو بفضلہ تعالیٰ اس جواب میں مع شی زائد سب مضامین موجود ہیں۔ احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہیں کر سکا اس کا بھی نہایت مسرت ہے۔ کمترین خلائق عبد الوحید الہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم صیغہ قراءت مدرسہ عالیہ دیوبند ضلع سہارنپور

میں مدت سے ایسی تحقیق کا مشتاق تھا۔ اس رسالہ کو دیکھکر جوش مسرت میں یہ شعر بے ساختہ قلب میں آیا ؎

للہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر مے خواست
آمد آخر ز پس پردۂ تقدیر پدید

جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا خیر الجزاء۔

اشرف علی۔ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ۔

رسالہ احسن التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیمؑ

در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ مقولہ ابراہیم علیہ السلام ہٰذا ربی را

قال في الدفتر الخامس قبیل حکایت شیخ محمد سرروی۔

عالم وہم وخیال وطمع وبیم — ہست رہرو را یکے سد عظیم
نقشہائے ایں خیال نقشبند — چوں خلیلے را کہ کہ بد شد گزند
گفت ہٰذا ربی ابراہیم راد — چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد
ذکر کوکب را چنیں تاویل گفت — آں کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم وہم وخیال چشم بند — آنچنانکہ را ز جائے خویش کند
تاکہ ہٰذا ربی آمد قال او — غیر غیر چہ باشد حال او

فی الشرح الحبیبی عالم وہم وخیال اور عالم نفس وطمع اور عالم خوف وبیم سالک کیلئے ایک زبردست رکاوٹ ہے کیونکہ قوت خیالیہ مصورہ کی بنائی ہوئی تصویریں خلیل اللہ جیسے شخص کیلئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مضر ثابت ہوئی ہیں چنانچہ جسوقت وہ عالم وہم میں پھنسے ہیں اور وہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طور پر مغلوب ہوگئی ہے تو انھوں نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس وقمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا جس کسی نے ھذا ربی کی توجیہ کی ہے اُس نے اسکی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ پس تم غور کرو کہ اس نظر بندی کرنیوالے عالم وہم وخیال نے ایسے غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقر اصلی سے تھوڑی دیر کیلئے ہٹا دیا حتی کہ انھوں نے ایک ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا پھر اُس عالم میں غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب احقر اشرف علی بعد نقل متن وشرح کے حاشیہ میں اس کی توضیح کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ وھی ھذا۔

یعنی منجملہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس کا جزم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح بھی ہوگیا تھا جیسا لفظ وہم سے شبہ ہوسکتا ہے سو یہاں وہم کے اس سے معنی مصطلح مراد نہیں بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو بدرجہ وسوسہ ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم بالصانع فطری وضروری ہوتا ہے گو اوّل وہلہ میں اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہوجاتا ہے مگر استدلالی نہیں ہوتا اور علم فطری میں ایسا احتمال ممکن نہیں لیکن وسوسہ ممکن ہے اور وجہ اس وسوسہ کی یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد جب تفصیل کی طلب ہوتی ہے گو یہ

طلب بمعنی ترتیب مقدمات نہ ہو بلکہ بمعنی رغبت وتمنا ہو تو یہ طلب شدت محبت کے سبب بعض اوقات ہیمان کا رنگ پیدا کرلیتی ہے جس کی ساتھ بعض نے ووجدک ضالا کو مفسر کیا ہے اور اس ہیمان سے قوت عقلیہ مغلوب ہوجاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے سہی جس کی طرف شرح ہذا میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہوگئی ہے اسی مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات سے ذہن کو ذہول ہوجاتا ہے اور بعض صفات مستحضر رہتی ہیں اور کبھی اس کے تحقق کی یہ صورت ہوتی ہے کہ جو صفات مطلوب وغیر مطلوب کے درمیان فارق ہیں اُن سے تو ذہول ہوگیا اور جو صفات مشترک ہیں وہ حاضر رہیں تو ایسے وقت میں اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ ہو جو اُن صفات مشترکہ سے متصف ہے گویا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اُس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہوجاتا ہے پھر جب وہ غلبہ زائل ہوجاتا ہے تو صفات فارقہ کے فوراً حاضر ہوجانے سے وہ وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور پھر جب معرفت مفصلہ تام ہوجاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہیں آتی پس غیر انبیاء کو جس درجہ میں احتمال ہوسکتا ہے انبیاء کو وسوسہ ہوسکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہیں جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو دروازہ پر اپنی چھوٹی لڑکی کو آواز دیتے وہ مرگئی تو ایک بار دروازے پر پہنچکر اُسکا مرنا یاد نہ رہا اور اُسی کو پکارنے لگے پھر جب یاد آیا تو بہت روئے۔ اب دو سوال باقی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے اُس کو مضر کیوں کہا۔ جواب یہ ہے حسنات الابرار سیئات المقربین۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا انبیاء علیہم السلام بھی کیفیات سے مغلوب ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہوتے ہیں مگر کم خصوص ابتدائی حالت میں تو کچھ بھی بُعد نہیں اور ایسی مغلوبیت احیاناً بہت نصوص میں مذکور ہے۔

نوٹ۔ شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اسی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے۔

ضمیمہ ضمیمہ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی میں اس مقام کا ایک حل نظر پڑا تتمیم فائدہ کیلئے اس کو بھی نقل کرتا ہوں۔ اور تقریر سابق وتقریر لاحق میں فرق یہ ہے کہ سابق میں تو ہٰذا ربی کا مشار الیہ کوکب وغیرہ ہے اور مصرعہ چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق میں ہٰذا کا مشار الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرعہ مذکورہ اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہوگا۔ وھو ھذا۔ قولہ گفت ہٰذا ربی الخ۔ یہ ایک تاویل کی طرف اشارہ ہے جس کو بعض صوفیہ نے تقریر کیا فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کوکب کو دیکھا تو اس میں تجلی حق کا مشاہدہ کیا اور اس مشاہدہ کو کہا ھذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسروں پر احتجاج کرنے کیلئے افول کے منتظر رہے افول کے وقت لا احب الآفلین فرمایا چونکہ مظاہر عالم وہم سے ہیں اس لئے مولانا فرماتے ہیں چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطہ کی ضرورت ہی نہیں۔ انکا علم ضروری ہوتا ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا

[illegible]

بھی ضروری تھا مگر بمصلحت احتجاج ایسا کیا اور چونکہ بشکل احتجاج نہ تھا اس لئے نادان کو اس سے ایہام ہو سکتا تھا جسکی بنا پر یہ بھی نظیر اقوال ثلثہ کی ہو گیا۔ دوسرے شعر میں اسی تاویل کی نسبت فرمایا ہے۔ ذکر کوکب را الخ باقی اہل ظاہر کی تاویلات میں اقرب یہ ہے کہ بطور فرض کے فرمایا ہے اھ مافی المفتاح خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام احتجاج کیلئے عالم وہم یعنی مظاہر میں (جو کہ واسطہ فی اثبات الصانع ہیں) واقع ہوئے نہ بایں معنی کہ گرفتار وہم ہوئے بلکہ بایں معنی کہ عالم وہم کی طرف متوجہ ہوئے جس کا سبب ضرورت احتجاج تھی گو اسی کے بعد لا احب الآفلین فرما دیا اور ھذا ربی اس کی نسبت نہیں فرمایا مگر اس سے نادان کو تو ایہام ہو گیا کہ دونوں قول ایک ہی کے متعلق ہیں جس سے یہ قول بھی نظیر ھذا کبیرھم و انی سقیم و ھذہ اختی کا ہو گیا اور جیسے وہ اقوال ثلثہ ایہام ہی کے سبب ظاہراً آپ کی شان رفیع سے قدرے بعید تھے۔ ایسا ہی ایہام کے سبب یہ بھی بعید ہو گیا اسی کو مولانا فرماتے ہیں [illegible] تو اس ضرر کا سبب عالم وہم میں واقع ہونا بالمعنی المذکور ہوا تو عالم وہم ایسی چیز ہے کہ اتنے بڑے کو مضر ہوا۔ ۲۴ جمادی الاخریٰ [illegible]

رسالہ درجة الحسام من اشاعة الاسلام

(یعنی تقریظ بر رسالہ اشاعت اسلام مؤلفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب دیوبندی دام فیضہم)

الجواب۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ مخالفین اسلام کے اس شبہ کا کہ اسلام بزور شمشیر پھیلایا گیا ہے۔ اصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں (۱) قتال میں عورت اور اپاہج اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود ان کے بقاء علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کیلئے ہوتی تو ان کو کس حالت پر کیسے چھوڑا جاتا ہے (۲) جزیہ مشروع کیا گیا اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقاء علی الکفر کے جزیہ کیسے مشروع ہوتا (۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہیں چنانچہ عورت پر نہیں اپاہج اور نابینا پر نہیں۔ رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزیہ بھی جزاء کفر نہیں ورنہ سب کفار کو عام ہوتا جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے جزاء کفر نہیں تو سیف جو کہ اشد ہے کیسے جزاء کفر ہوگی (۴) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مال بھی جائز ہے (۵) اگر حالات وقتیہ مقتضی ہوں تو خود مال دیکر بھی صلح جائز ہے ان اخیر کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ جس طرح جزاء کفر نہیں جیسا دفعہ ۳ سے معلوم ہوا اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال جائز نہ ہوتی۔ پس جب سیف یا جزیہ نہ جزاء کفر ہیں نہ مقصود بالذات ورنہ دفعات مذکورہ مشروع نہ ہوتے تو ضرور اسکی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کی ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکماء امت (کمافی البدائع وغیرہا) سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور اس

حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنفس بھی کرتے مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا اسلئے کم از کم ان کو کچھ تھوڑی سی ہی امداد کرنا چاہئے تا کہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنفس کا کسی درجہ بدل ہو جاوے۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداء دین سے احتمال فساد کا نہیں رہتا سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے ایک صورت صلح ہے اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر جو کہ ان پر علاوہ واجب بھی قادر نہیں ان سے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی ہے البتہ چونکہ احتمال فساد کا موقوف ہے استقرار عادۃً موقوف ہے حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام ملک کے سلاطین کا گو وہ اہل ملل بھی ہوں یہ اجماعی مسئلہ ہے اس لئے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے اس تقریر سے اصولی طور پر شبہ مذکورہ کا بالکلیہ قلع قمع ہو جاتا ہے اور اس کا کوئی سرا بھی باقی نہیں رہتا کہ شمشیر اشاعت اسلام کیلئے وضع کی گئی ہے۔ الحمد للہ کہ اس اعتراض کا بالکلیہ استیصال ہو گیا۔ رہا مرتد کا قتل اسلام کی طرف عود نہ کرنے کی حالت میں سو اس کی حقیقت اکراہ علی قبول الاسلام نہیں ہے بلکہ اکراہ علی بقاء الاسلام بعد قبولہ ہے سو وہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو مسئلہ مبحوث عنہا سے بالکل جدا ہے اور اس کی بناء بھی وہی دفع فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بناء ہے اتنا فرق ہے کہ کفر قبل الاسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اس لئے اس کا تدارک جزیہ یا صلح سے جائز رکھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد کا شر اور ضرر اغلظ ہے کہ ایسا شخص جتنا بھی زندہ رہتا ہے وہ مخالف و مکابر ہوتا ہے اور دوسروں کو اس کی یہ حالت دیکھ کر حق میں تذبذب و تردد بھی ہو جاتا ہے نیز اس میں ملت کا ہتک حرمت بھی ہے اس لئے اس کا تدارک صرف سیف ہی تجویز کیا گیا اور مرتدہ چونکہ عادۃً محارب نہیں ہوتی صرف تذبذب جنک کا ضرر اس کے جس سے دفع کرنا ہے گیا اس عورت میں فطرۃ خاصہ زجر کا ہے بہر حال قانون اسلام کا ہر ذکر تمام شبہات کا، اعتراض اشاعت اسلام بالسیف کیلئے دفع ہو جانا ظاہر ہو گیا جو اہل حقیقت شناسان اہل انصاف کی تشفی کیلئے کافی ہے مگر چونکہ اس وقت عام طور سے مادیت و اخباریت کا اکثر طبائع پر رنگ غالب ہے اس لئے اس شبہ کے جواب میں تحت ضرورت اسکی بھی حاجت تھی کہ خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپکے تابعان ذوی الاحترام یعنی ذمہ داران اسلام کے واقعات جزئیہ بھی ان اصول مذکورہ کی تائید و موافقت میں دکھلائے جاویں چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کر کے متعدد حضرات نے اس موضوع پر توجہ کی ہے لیکن علوم دینیہ میں مہارت نہ ہونے کے سبب اکثر کے کلام میں خود وہ اصول جن کی تائید مقصود تھی مشکوک و مخدوش ہو گئے ہیں جس سے وہ تائید بالکل اس مثل کے مصداق ہو گئی کیے بر شاخ و بن می برید۔ تو اس طرح سے وہ ضرورت بجنبہا باقی رہی حق تعالیٰ جزائے خیر عطا فرماوے مکرمی و محترمی نبراس العلماء رئیس الفضلاء [illegible] الادباء و سراج البلغاء حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب

ے من قولہ تعالیٰ: اٰمِنُوْا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوْٓا اٰخِرَهٗ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ۔

سے من حجة اللہ البالغة۔

ناظم مدرسۂ دار العلوم دیوبند دام ودامت بالفیوض والبرکات والمواہب کو جنھوں نے اپنے رسالہ اشاعتِ اسلام ملقب بہ "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" میں جس کے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہیں اس ضرورت کا حق بوجہ اکمل ادا فرمایا جسمیں اولاً تمہید میں بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علی الاصول کا پورا لحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع وعاشقان اصول دونوں کو مستفید کرتا ہوا اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔ بہار عالم حسنش دل وجان تازہ می دارد ✤ برنگ اصحاب صورت را ببو ارباب معنی را یہ تو اس کے مضمون اور معانی کی کیفیت ہے باقی عنوان اور الفاظ میں سادگی اور حسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت میں نہ فرسودہ قدامت ہے نہ متکلف آمودہ جدت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے۔

دل فریبانِ نباتی ہمہ زیور بستند ✤ دلبر ماست کہ با حسن خداداد آمد

چونکہ میں ثنا سے زیادہ دعا کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہوں اس لئے بجائے ثنا کے اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس رسالہ کو نافع فرماوے شبہات کیلئے دافع فرماوے اسی وقت ختم پر مجھکو یاد آیا کہ القاسم دو ڈھائی برس کے کسی پرچہ میں مولانا اعزاز علی صاحب مدرس مدرسہ موصوف نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے "اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا" مناسبت تقابل کے سبب جس کی مسلم خاصیت ہے۔ وبضدھا تتبین الاشیاء اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القاسم بابت ماہ رمضان ۱۳۲۳ھ میں وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القاسم ماہ ذیقعدہ ۱۳۲۳ھ میں ایک اور مضمون مولانا ہی کا بعنوان "اشاعت اسلام کا تاریخی سلسلہ" ملا جس میں مضمون بالا یعنی "مانعیت عن الاسلام" کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" کی تتمیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اس کے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہو گئے۔ یعنی مولانا الممدوح سابقاً کا اصل مضمون ، ۲- مولانا الممدوح لاحقاً کا مضمون اشاعت جس کو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے۔ ۳- ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جس کو اصل مضمون کا ضمیمہ کہنا مناسب ہے اور یہ ہر تو نے ایک سرور پیدا کر کے یہ شعر صادق کر دیا ہے سرورٌ فی سرورٍ فی سرورٍ ✤ ونورٌ فوق نورٍ فوق نورٍ۔

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت وصولت کا جلی اور قوی کرنیوالا ہے جسکی تعبیر یہ ہے کہ اسلام میں وہ دلکشی ہے کہ باوجود مخالفین کے اتنے مکائد و شدائد کے اس کے اثر میں کمی نہیں ہوئی پس اصل مضمون سے اسلام کی شان محبوبی (یعنی محبوبیت) نمایاں ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت سے اسلام کی شان عزازی (یعنی عظمت) کہ اتنے مخالفین کو مغلوب کرتا رہا روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی اعزاز الفضلاء کے قلم سے شروع ہوا اگر یہ مضمون بھی مثل اصل مضمون کے

ایک مستقل مقدار میں مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہیگی۔ اب مولانا المدرس دام فیضہم کی خدمت میں دونوں وعدوں کے ایفاء کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل میں اعانت کی دعا کر کے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۲۵ھ۔

رسالہ القاء السکینۃ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوال[ع] بعض لوگوں نے آیۂ نور لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں ما ظھر منھا کی تفسیر وجہ وکفین کیساتھ منقول ہے اس سے عدم وجوب ستر وجہ وکفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب۔ اول ما ظھر منھا کی یہ تفسیر متعین نہیں۔ یہ قول ابن عباسؓ سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسکی تفسیر ثیاب وجلباب کیساتھ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر منقولان فی الدر المنثور جب یہ تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ قول اخیر پر آیت میں وجہ وکفین کے استثناء کی کوئی دلیل نہیں اور بعد تسلیم بھی یہ استدلال باطل ہے اور منشاء اس کا جہل ہے پانچ امر سے ۱۔ خود جملہ ظھر منھا کے معنی سے بھی ۲۔ اور لا یبدین کے سباق (یا لموصدہ) وسیاق (یا لمختانیہ) سے بھی ۳۔ و۴۔ اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات سے بھی اور دوسری موخر فی التلاوۃ غیر معلوم التقدم والتاخر فی النزول آیت سے بھی چنانچہ سب کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ **امر اول** ما ظھر فرمایا اور ما اظھرن نہ فرمایا۔ (یاد رہے) اور سب صیغ مذکورہ فی الآیۃ میں فاعل نساء کو قرار دیا گیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یبدین۔ یضربن۔ بخمرھن۔ لا یضربن بارجلھن دال ہے اس پر کہ یہ ظہور من غیر اظہار ہے۔

امر ثانی۔ یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن۔ **امر ثالث**۔ لا یضربن بارجلھن۔

امر رابع۔ سورۂ احزاب کی (جو کہ سورۂ نور سے نزول میں مقدم ہے کذا فی الاتقان) آیتیں قولہ تعالیٰ وقرن فی بیوتکن وقولہ تعالیٰ واذا سالتموھن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیھن من جلابیبھن **امر خامس** آیہ والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا اور چونکہ ان امور خمسہ میں کوئی تعارض نہیں کہ استیعضو ادا اسی لئے کسی نے ان میں موخر کو مقدم کا ناسخ نہیں کہا اس لئے یہ پانچوں کے پانچوں واجب الاخذ ہونگے پس مجموعہ امور خمسہ پر نظر کرکے تقریر مقام کی یہ ہوگی کہ آیت وقرن فی بیوتکن اور آیت واذا سالتموھن سے عورتوں پر استتار شخص کا

[ع] اس سوال کے دو جواب آئے ہیں ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی) ۱۲ منہ [ع] توجیہ الدلالۃ ان الظہور مقدمۃ جبان احدھما بلا بدون الاظہار حقیقۃ کالاضطراری او حکماً کالظہور الضروری المشابہ بالاضطراری کما سیاتی والاخری ما بالاظہار وللوجہ الدال علی ھذا دون الاول فی الاحتیاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد ولکونہ مقتضی المقام من المنع عن الاظہار ۱۲ منہ ✤

واجب کیا گیا اور اصل حکم اور عزیمت یہی ہے لیکن کبھی خروج عن البیت کی بھی حاجت واقع ہوتی ہے ایسی حالت میں
یدنین علیھن من جلابیبھن سے اظہار اشخاص میں رخصت دی گئی اور استتار بدن کو واجب فرمایا گیا پھر کبھی
گھر سے باہر بعض کو جن کے پاس خادم نہ ہوں جیسے بیٹھے کام کی ضرورت واقع ہو جاتی ہے جو ہاتھ سے کئے جاتے ہیں
اور اس لئے ہاتھ کا استتار موجب حرج ہوتا ہے اور کام کرنے کے وقت اس کام کے دیکھنے کی بھی حاجت ہوتی ہے اور عضو مشترک
سے منہ چھپانے میں وہ گھونگٹ ابصار میں حائل ہو جاتا ہے اور اسلئے چہرہ کا استتار بھی موجب حرج ہوتا ہے ایسی حالت
میں الا ما ظھر منھا سے بنا بر تفسیر مشہور صرف اظہار وجہ و کفین کی رخصت دی گئی ہے اور بقیہ بدن کے استتار کو واجب
فرمایا گیا اور چونکہ یہ ضرورت بوجہ خدمت ہونے کے اماء میں زیادہ وسیع تھی۔ انکی رخصت میں زائد توسیع کی گئی۔
کما ھو مبسوط فی کتب الفقہ۔ پس جواز اظہار وجہ و کفین صرف حالت حرج فی الاستتار کیساتھ مخصوص ہے اور
بعض نے قدمین کو بھی کفین کیساتھ ملحق کیا ہے اور بعض نے بعض خفین کے مانع نہ ہونے کو دونوں میں فارق بتلایا ہے
اور اس تقیید بحالۃ الحرج پر دلائل مستقلہ کے علاوہ خود صیغہ ظہر میں بھی دلالت ہے جسکی توجیہ یہ ہے کہ عورت اپنے کسی عضو کو
جو کہ تفسیر مجوز زینت کی خواہ بالمطابقۃ گو مجازاً ہی ہو خواہ بالالتزام المعتبر عند اہل العربیۃ اس طرح کہ جب زینت
جو کہ مباین ملابس ہے اظہار جائز نہیں تو مواضع زینت کا جو کہ جزو ہے اظہار تو کیسے جائز ہوگا) بہر گز ظاہر نہ کرے
(وھذا مدلول قولہ تعالیٰ وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَھُنَّ) لیکن اگر ایسی حالت ہو کہ اس وجہ و کفین کا استتار ایسا دشوار
ہو کہ اگر یہ استتار کا قصد و اہتمام بھی کرتی ہے تب بھی وہ اضطراراً بلا قصد اظہار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں کیونکہ اس
ضروری کام کیساتھ استتار جمع نہیں ہوتا ایسی حالت میں بحسب الضروری بقدر بقدر الضرورۃ اس عارض
کے سبب بھی قدر انکشاف کی اجازت ہے پس یہ حکم عارض کے سبب ہے اور اصل حکم وہی استتار ہے۔ پس استتار کے معنی
ہیں خیر کہ اصل حکم بالقصد وجہ و کفین کا کشف ہو اور استتار کسی عارض سے ہو۔ اور اس کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے
جبکہ مقام اپنے سیاق و سباق سے انسداد فتنہ کو مقصود بتلا رہا ہے چنانچہ یغضضن اور یحفظن اور لا
یحفظن اور لا یضربن بارجلھن سب انسداد کی مقصودیت میں نص ہے۔ اور احادیث نے تو فتنہ کے اسباب
بعیدہ تک کا انسداد کیا ہے تو ایسی حالت میں وجہ و کفین اور خصوص وجہ کا (جو کہ مبنی ہے تمام فتن کا اور اسکا کشف
نہ صرف بصیرت بلکہ بصارت کے فقدان کا بھی اقرار ہے) قصداً انکشاف آیت کا مدلول کس طرح ہو سکتا ہے ورنہ
اجزاء آیت میں تعارض ہو جاویگا جو کہ ادنیٰ عاقل کے کلام میں بھی ممتنع ہے تو حکیم علی الاطلاق کے کلام میں کیسے جائز
ہوگا اور یہ سئلہ خود مستقل ہے کہ وجوب استتار وجہ و کفین اور وجوب استتار بقیہ بدن یہ دونوں وجوب ایک نوع

[illegible]

سے ہیں یا دو نوع سے مثل فرض علمی و عملی کے جس کا مشہور عنوان یہ ہے کہ ان میں کون عضو عورت فی نفسہ ہے کون نہیں سو
یہاں اس سے بحث نہیں جو امر یہاں مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس میں یہ سب برابر ہیں جیسے عورت غلیظہ
و غیر عورت غلیظہ نفس وجوب ستر میں برابر ہیں مگر غلظ و عدم غلظ میں متفاوت ہیں اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام
کرنے میں اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضربن بخمرھن سے اسکا اہتمام
فرما دیا پھر یہ حکم اصلی وجوب استتار وجہ و کفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواب عجائز کیلئے آیت والقواعد
من النساء الخ نے اس وجوب سے عجائز کو مخصوص و مستثنیٰ کر دیا گو استحباب ان کیلئے بھی ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان
یستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ و کفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار اب بھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا
عجائز کیلئے بھی حرام اور آیت والقواعد الخ کو مخصص کہنے کا مبنی وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب خصوص کی دلیل کلام مستقل
موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے مخصص ہو جاتی ہے اور غیر معلوم التراخی حکم موصول میں ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا
کہ شواب کیلئے تو استتار وجہ و کفین بجز موقع حرج کے بکمالہ واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف تحب و رخصا اگر شواب کیلئے
وجہ و کفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت میں والقواعد کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا سقوط واضح
ہو گیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم و امثالہم کا حکم دوسرے جملہ لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن الخ
میں مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن میں ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ کسی محقق پر کوئی اشکال و اعضال
نہ رہا نہ کسی مبطل کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا فقط۔ (تنبیہ) اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب
یا للاقارب عورت کے فعل میں ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم
نہیں پس جس صورت میں عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرد کو اس کا دیکھنا بھی جائز
ہو بلکہ وہ محل محرم میں یا احتمال شہوت میں بحالہ غض بصر کا مامور رہیگا چنانچہ خود آیت میں اس عدم استلزام کی
دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز مابین السرۃ والرکبۃ جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے یغضضن
من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی ربیع الاول ۱۳۳۰ھ

تقریر قولہ تعالیٰ لا یبدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمومنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا
ما ظھر منھا۔ ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اٰبائھن او اٰباء بعولتھن
او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن

عہ دوشعر پر حاشیہ صفحہ

او التابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظہروا علیٰ عورات النساء ولا یضربن بارجلہن لیعلم ما یخفین من زینتہن وتوبوا الی اللہ جمیعا ایہ المؤمنون لعلکم تفلحون ۝ (یہ ایک آیت ہے جس میں حق تعالیٰ عورتوں کو ارتکاب زنا سے روکتے اور ان کو ان باتوں کی تعلیم فرماتے ہیں جن سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ان احکام میں اس کی بھی رعایت رکھتے ہیں کہ عورتوں کو تنگی نہ لاحق ہو چنانچہ فرماتے ہیں کہ اے رسول آپ مسلمان عورتوں سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں کسی قدر بند رکھیں (اور اپنی نظروں کو آزاد نہ کریں کیونکہ نظر کی آزادی ابتدائی مرحلہ ہے زنا کا۔ کیونکہ اس سے ایک شخص کے محاسن کا ادراک ہوتا ہے اور ادراک سے استحسان پیدا ہوتا ہے۔ اور استحسان سے رغبت اور رغبت سے کوشش اور کوشش سے زنا) اور (اس طرح) اپنی شرمگاہوں کو (زنا سے) محفوظ رکھیں (اور اگر وہ ایسا نہ کریں گی تو زنا میں مبتلا ہو جانیکا سخت قوی خطرہ ہے) اور (دوسری بات جس سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہیں یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش (کپڑوں زیور وغیرہ) کو کھولیں (بلکہ اسے بطور خود چھپاتی رہیں۔ تاکہ وہ غیر مردوں کی اتفاقیہ نظر سے بھی محفوظ رہے اور کوئی اسے جھگڑ شرارت سے دیکھنا چاہے تو اسے بھی کامیابی نہ ہو۔ اور جبکہ نفس آرائش کے متعلق یہ حکم ہے تو اعضاء جسم بالاولیٰ قابل اخفاء و ستر ہوں گے) مگر اس (آرائش) کے جو (عادۃً) ظاہر ہے اور اسکے چھپانے میں تنگی ہو کیونکہ گو اسکے کشف فی نفسہٖ بھی خطرہ ہے مگر چونکہ خطرہ بعید اور ضرورت شدید ہے۔ لہٰذا وہ بضرورت مستثنیٰ ہے جیسے کپڑے یا وہ جس کا تعلق وجہ وکفین سے ہے۔ جیسے انگوٹھی آرسی چھلے مہندی مسی سرمہ، پان، ٹیکہ۔ افشاں وغیرہ اور جبکہ یہ مستثنیٰ ہیں تو تبعاً التزاماً اس کے مواقع یعنی وجہ وکفین بھی مستثنیٰ ہوں گے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وجہ وکفین اور ان کے متعلق آرائش کو لوگوں کے سامنے کھولیں بلکہ مطلب صرف اس قدر ہے کہ فی نفسہ ان کو کپڑوں میں چھپانیکی ضرورت نہیں۔ اسی طرح جس آرائش اور اس کے مواقع کو چھپانیکی ہدایت ہے اس کا بھی یہ مطلب نہیں کہ دوسرے لوگوں سے چھپائیں یعنی اس جملہ میں اس سے بحث نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ قابل ستر ہیں کیونکہ یہاں صرف فی نفسہ قابل کشف اور مستحق ستر اشیاء کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے کوئی بحث نہیں کہ کس سے چھپائیں اور کس کے سامنے ظاہر کریں کیونکہ اس کی تفصیل آئندہ آنیوالی ہے) اور اپنی اوڑھنیاں اپنے گریبانوں پر ڈالے رہیں (تاکہ گلا بھی مع متعلقہ اور گریبان سے سینہ بھی نظر نہ آئے اور پستانوں کا ابھار بھی چھپ جائے یہ وہ تدابیر ہیں جن پر عورتوں کو ذاتی طور پر

عــہ اس تفسیر پر تمام اقوال سلف جو ماظہر کی تفسیر میں واقع ہیں جمع ہو گئے۔ اور معلوم ہو گیا کہ ان کی تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ بطور حصر کے ۱۲ منہ عــہ اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ جن لوگوں نے ماظہر منہا کی تفسیر وجہ وکفین سے کی ہے انہوں نے وجہ وکفین کو اسکا محل التزامی قرار دیا ہے نہ کہ مدلول مطابقی ۱۲ منہ ✦

عمل پیرا ہونا چاہئے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہیں) اور (تیسری بات جس کی زنا سے حفاظت کیلئے بہت سخت ضرورت ہے یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا مسی سرمہ وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں بجز اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد یا اپنے بیٹوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے (یا ان کے مثل دوسرے محارم کے) یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مؤنث) مملوکوں کے یا ان طفیلی (نوکروں چاکروں) کے جو کہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سادگی اور بھولے پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا ان (نامحرم) لڑکوں کے جو کہ (بوجہ نابالغ اور غیر مراہق ہونیکے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں (کیونکہ شوہروں سے اخفا کی تو کوئی وجہ نہیں۔ رہے محارم سو ان سے فتنہ کا اندیشہ قریب نہ ہونے کے ہے اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اس سے بھی پردہ کرایا جاویگا لعدم منشاء الاستثناء رہی مسلمان عورتیں سو ان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسی طرح کا فر لونڈیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید رہی تابعین غیر اولی الاربہ اور نابالغ یا غیر مراہق لڑکے سو ان میں ضرورت ہے اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان کو بھی مستثنیٰ کیا گیا۔ یہ تو حکم تھا نفس زینت کا۔ اب رہے مواقع زینت یعنی اعضاء سو ان کی تفصیل یہ ہے کہ جو مواقع ایسے ہیں جن کی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ وکفین سو ان کا حکم تو التزاماً معلوم ہو گیا کہ جہاں ابداء زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ وکفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہے وہ اعضاء جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضاء مستورہ تحت الثیاب۔ سو ان میں تفصیل یہ ہے کہ اشخاص مستثنیٰ (یعنی محارم) سے جن اعضاء کے ستر میں حرج ہے جیسے سر گردن۔ سینہ بازو۔ پنڈلیاں کلائیاں۔ وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینۃ ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب ستر پر باقی ہیں جیسے ران پیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اس کے لئے کوئی چیز قابل ستر نہیں) اور (چوتھی بات جو زنا سے حفاظت میں معین

عــہ التبیین من ابداء الزینۃ مع کونہا غیر عورۃ خفیۃ یدل علی ان ... [illegible] ... دلیل علی ان اوجہ ... [illegible] عــہ دل علی التعمیم اطلاق ... [illegible] ... الزینۃ ... [illegible] عــہ ... [illegible] عــہ ... [illegible] ... وفی تفسیرہ عن السلف الابدلالۃ ... [illegible] ✦

ہو گی یہ کہ وہ اپنے پاؤں کو زمین پر نہ ماریں تاکہ اُن کی وہ آرائش معلوم ہو سکے جس کو وہ چھپائے ہوئے ہیں (کیونکہ عورت کے زیور کی آواز سنکر مَردوں کو فطری طور پر اُن کی طرف میلان ہوتا ہے جس سے اول اُن کے خیال پر اثر پڑتا ہے اور خیال سے فعل پر۔ اور جبکہ ان کو اپنے زیوروں کی آواز چھپانے کی ضرورت ہے، تو ان کو اس کی اجازت بالاولیٰ نہ ہوگی کہ خود بلاضرورت غیر مَردوں سے بات کریں کیونکہ ان کی آواز تو زیور کی آواز سے زیادہ فتنہ ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کی احتیاط کی جاویگی کہ فتنہ نہ ہو کما قال تعالیٰ فلا تخضعن بالقول) اور (اصل تدبیر جو مانع عن الزنا ہے وہ یہ کہ) اے مومنو تم سب اللہ کی طرف رجوع کرو (کیونکہ ان تدابیر پر بھی اُسی وقت عمل ہو سکتا ہے جبکہ رجوع الی اللہ ہو ورنہ یہ سب باتیں ایک قصہ ہوں گی جو صرف سننے کے درجہ میں رہیں گی اور ان پر عمل نہ ہو سکے گا) امید ہے کہ ان تدابیر پر عمل کر کے تم کامیاب ہو گے (اور ان کے ترک یا رد سے خائب و خاسر ہو گے)۔

فوائد متعلقہ آیت مطلوبہ

(۱) اس آیت میں جس قدر احکام مذکور ہیں وہ سب زنا کی انسدادی تدبیریں ہونے کی حیثیت سے مذکور ہیں۔

(۲) چونکہ وہ تمام باتیں جن سے اس جگہ روکا گیا ہے سب ایک ہی مرتبہ میں مفضی الی الزنا نہیں ہیں بلکہ اس کا احتمال بعض میں قریب ہے اور بعض میں بعید اور بعض میں ابعد اس لئے نہی کے مراتب میں بھی تفاوت لازم ہے پس غیر محارم کی عام موجودگی میں عورت کا ماسوائے زینت ظاہرہ کو کھولنا خلاف احتیاط ہونے کی وجہ سے خلاف اولیٰ ہوگا۔ اور غیر محارم کی موجودگی میں زینت کا کھولنا بوجہ احتمال فتنہ کے قریب ہونیکے حرام ہوگا اس لئے لایبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں نہی مطلق طلب کف کیلئے ہوگی۔ اور لایبدین زینتھن الا لبعولتھن میں تحریم کیلئے۔ (۳) لایبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں ابداء سے کشف و ستر فی نفسہ مراد ہے نہ کہ کشف للغیر و ستر عن الغیر کیونکہ آیت میں غیر کے اصلا تعارض نہیں اور نہ تقدیر محذوف کی ضرورت ہے، اور نہ نفس حذف بالتعیین محذوف پر کوئی قرینہ ہے اس کے ساتھ ہی اس میں مفاسد عدیدہ ہیں اور غرض مسوق لہ الکلام بقدر امکان تدبیر حفاظت از زنا ہے لیکن تبعاً اس سے عورۃ و غیر عورۃ کی تفصیل بھی معلوم ہوجاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ستر نہیں ہیں کیونکہ ان سے بوجہ تعذر کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اور باقی جسم ستر ہے کیونکہ ان کا ستر فی نفسہ بحالہ باقی ہے پس فقہاء کا استدلال اس سے تفصیل عورۃ و غیر عورۃ پر باشارۃ النص ہے نہ بعبارۃ النص لیکن چند دیگر دلائل سے لونڈیاں بھی مستثنیٰ ہیں اور ان میں ستر و غیر ستر کی تفصیل دوسری ہے۔ (۴) الا ما ظھر منھا سے جو لوگ یہ ثابت کرنے کی کوشش

[illegible]

کرتے ہیں کہ جوان عورتوں کیلئے عام طور پر چہرہ کھولے پھرنا جائز ہے یہ اُن کی غلطی ہے کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ الا ما ظھر منھا میں صرف عورتوں کو فی نفسہ چہرہ اور ہاتھ کھلے رہنے کی اجازت ہے، تاکہ دوسرے اعضاء کی طرح ان کے چھپانے کے اہتمام سے ان کو زحمت اور تکلیف نہ ہو اور اس میں دوسروں کے سامنے اُن کے کھولنے کے جواز و عدم جواز سے تعرض نہیں ہے۔ پھر نہی ابداء زینت و ضرب ارجل سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جملہ اعضاء و متعلقات فی نفسہ قابل ستر ہیں کیونکہ ان میں ہر ایک کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لینے کا قدر قلیل اثر ہے اور وجہ و کفین سے اسقاط ستر فی نفسہ بوجہ ضرورت کے ہے اسی طرح بعض اعضاء مستورہ فی نفسہا کالراس والعضد وغیرہا و اعضاء غیر مستورہ فی نفسہا کالوجہ والکفین کے محارم کے سامنے ابداء کی اجازت بھی مبنی بر ضرورت ہے لہٰذا وجہ و کفین وغیرہ میں ستر اصلی ہے اور کشف للعارض اور جبکہ جوان عورتوں کے کشف وجہ للاجانب میں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے جس کو شریعت ضرورت تسلیم کرتی ہو کیونکہ آجکل کی تہذیب و ترقی و تمدن شرعی ضرورتیں نہیں اور احتمال فتنہ بہت قریب ہے اس لئے ان کو کشف وجہ للاجانب کی شرعاً اجازت نہیں ہو سکتی بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ حق تعالیٰ فتنہ کی وجہ سے عورتوں کو اپنے زیوروں کی آواز سنانے کی بھی ممانعت کرتے اور باوجود مَردوں کے چہرہ وغیرہ کے عورت نہ ہونیکے عورتوں کو غض بصر کا حکم دیتے ہوں پس جبکہ وہ عورتوں کو مَردوں کے دیکھنے سے منع کرتے ہیں جن کا اکثر حصہ جسم عورت نہیں۔ اور جو عورت ہے وہ مستور ہے نیز وہ اُن کو اپنے زیور کی آواز مَردوں کو سنانے سے بھی روکتے ہیں نیز وہ مَردوں کو غض من ابصارھم کا حکم دیتا ہے حالانکہ اُن کی نظر ان کے اعضاء مخصوصہ پر پڑ سکتی ہے جن کے کشف کے جواز پر زور دیا جاتا ہے۔ تو کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ خاص اس اہتمام کی حالت میں عورتوں کو بذریعہ الا ما ظھر منھا اس کی اجازت دیں کہ وہ اپنے چہروں کو مَردوں کے سامنے کھول کر زنا کا پھاٹک کھول لیں۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ الا ما ظھر سے یہ سمجھنا کہ حق تعالیٰ نے عورتوں کو مَردوں کے سامنے چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے ہرگز قابل قبول نہیں نیز حق تعالیٰ نے لایبدین زینتھن میں کشف زینت مستورہ کی ممانعت فرمائی ہے پس اگر اس سے کشف للغیر کی ممانعت مقصود ہوتی پھر اس کی کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے سر اور بازو وغیرہ کو اجانب کے سامنے کھولنے کی کیوں ممانعت کی ہے اسکا جواب اگر یوں دیا جاوے کہ وہ عورت ہیں تو اس پر سوال یہ ہے کہ شارع نے ان کو عورت قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ سو اس کا جواب ہر صاحب فہم یہی دیگا کہ اس کی وجہ بجز احتمال فتنہ ہے۔ پس اب قابل غور یہ بات ہے کہ کیا بازو وغیرہ کھولنے میں چہرہ کھولنے سے زیادہ فتنہ تھا سو اس کا جواب یہی ہے کہ نہیں۔ بلکہ ایسی حالت میں کون عاقل تسلیم کرے گا کہ جس میں احتمال فتنہ کا کم تھا حق تعالیٰ اس کو تو چھپانے کا حکم دیں اور جس میں احتمال فتنہ زیادہ تھا اس کو کھولنے کی

اجازت دیں جبکہ کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابداء سے مراد کشف للغیر نہیں ہے بلکہ کشف فی نفسہٖ ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسروں کے سامنے نہیں بلکہ اس میں صرف کشف فی نفسہٖ کی اجازت ہے پھر اگر جواز کشف کا منشاء صرف عورت نہ ہونا ہے تو خود اظہار زینت کی ممانعت کیوں ہے کیونکہ نفس زینت عورت مصطلحہ نہیں ہے حالانکہ اس کے کشف کی ممانعت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور موضع زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۵) لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں اصالۃً معنی حقیقیہ ابداء زینت ہے اور زینت مستورہ کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولویہ ثابت ہے۔ اور زینت ظاہرہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو۔ تو وہ محل التزاماً مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ وجہ و کفین اور جس کا ابداء مستلزم ابداء محل نہیں وہاں محل مستثنیٰ نہ ہوگا جیسے ثیاب وغیرہ۔ (۶) لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن میں بھی ابداء زینت سے مراد معنی حقیقی ہیں اس لئے اصالۃً بھی زینت سے متعلق ہوگی۔ اور زینت چونکہ مطلق ہے اس لئے غیر مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابداء ناجائز نہ ہوگا۔ خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابداء جائز ہوگا۔ اب رہا مواضع زینت سو اس میں یہ تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا کشف ناجائز ہے اس لئے اُن کے مواضع کا کشف بالاولیٰ ناجائز ہوگا۔ اور چونکہ مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابداء جائز ہے اس لئے اس کا جواز بدلالت مطابقی منطوق کلام سے ثابت ہوگا۔ اب رہے مواضع سو اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو مواضع ابداء میں زینت سے منفک نہیں ہو سکتے ان کا ابداء تو نص سے بدلالت التزامی ثابت ہوگا اور جو مواضع ایسے نہیں ہیں ان سے نص ساکت ہوگی اور اس لئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاویگا سو چونکہ وہ دو قسم کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جن کے اخفاء میں مستثنیٰ اشخاص سے تعذر ہے اور بعضے ایسے نہیں ہیں سو جن کے اخفاء میں تعذر ہے ان کو فقہاء نے بعلت مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے۔ اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنی حالت پر مستور ہیں باستثناء شوہر کے کہ اس سے کوئی چیز مستور نہیں ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بحکم (لا یبدین زینتھن) غیر مستثنیٰ اشخاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظھر منھا میں عورتوں کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونوں حکموں میں تعارض ہو جاویگا اور اس تعارض دفع کیلئے الا ما ظھر کو حکم لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن میں مقدر ماننا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔

(۷) فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ بہت بوڑھی عورتوں کیلئے نامحرموں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ سو اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے ان کو لا یبدین زینتھن سے اس بناء پر خارج سمجھا ہے کہ یہاں مقصود بالخطاب جوان عورتیں

ہیں جو اہل شہوت و محل شہوت ہیں کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن الخ۔ یا تو انھوں نے ان کو لونڈیوں کی طرح دوسرے دلائل سے خارج کر دیا ہے چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہٖ بوجہ احتمال فتنہ کے ولو کان بعیداً قابل ستر فی نفسہ عن الغیر تھا مگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں سے ستر فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کر دیا لیکن عورتوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا۔ اور بوڑھیوں سے بوجہ احتمال فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہو گیا اور باقی جسم بوجہ غیر ساقط الستر ہونیکے بحالہ واجب الستر رہا۔ اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحا ہو سکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جواز کشف وجہ للعجائز میں چہرے کے عورت نہ ہونے کو دخل ضرور ہے مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جوان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں۔ لہٰذا اس کا کشف للغیر فی نفسہ جائز ہے مگر بعارض فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہ ہونا بایں معنی ہے کہ ان کے بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ بایں معنی کہ ان کا غیر محرموں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر ان میں بحالہ باقی ہے اور بوڑھیوں میں اس کا جواز کشف للعارض ہے لکون الستر اصلاً فی النساء۔

(۸) فقہاء کہتے ہیں کہ مرد کو غیر محرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر یہ نہایت سخت غلطی ہے کیونکہ اول تو اس زمانہ میں شرط جواز کا تحقق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ للغیر اور رویت الی وجہ المرأۃ یہ دو جداگانہ فعل ہیں اول محل عورت نکلا ہے اور دوسرا مرد کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اس کو جائز ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اس کے سامنے چہرہ کھولنے کی کیسے اجازت ہو سکتی ہے کیونکہ اسکو کیا علم ہے کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل و دماغ پر کیا اثر ہوگا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہو سکتی تو اس سے نتیجہ نکالنا کیسی غلطی ہے

(۹) قال ابن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنی معاویۃ عن علی عن ابن عباس قولہ ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا قال والزینۃ الظاھرۃ الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم فھذا تظھر فی بیتھا لمن دخل من الناس علیھا۔ اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زینت سے مراد موضع زینت نہیں بلکہ ما یتزین بہ النساء ہے اور دخول وجہ ما ظھر میں لزوماً ہے۔ دوسرے یہ کہ فی بیتھا کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ ابداء سے مراد ابداء فی نفسہ ہے نہ کہ کشف للغیر۔ مطلب یہ ہے کہ وہ گھر والوں میں لباس اس طرح پہنیں کہ وجہ وکف اور ان کے متعلق زینت کھلی رہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگوں کیلئے گھر میں آنے کی اجازت ہے

ف [illegible] فھذا تظھر فی بیتھا لمن دخل من الناس علیھا ان المراد من الابداء ھھنا الکشف [illegible]

اُن کیلئے اُن کے ظاہر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۰) ابن جریر نے ما ظہر منہا کی تفسیر میں اقوال مختلفہ بیان کر کے کہا ہے اولی الاقوال فی ذلک بالصواب قول من قال عنی بذلک الوجہ والکفین۔ یدخل فی ذلک الکحل والخاتم والسوار والخضاب وانما قلنا ان ذلک اولی الاقوال فی ذلک بالتاویل لاجماع الجمیع علی ان کل مصل ان یستر عورتہ فی صلوتہ وان للمرأۃ ان تکشف وجہہا وکفیہا فی صلوتہا وان علیہا ان تستر ما عدا ذلک من بدنہا الا ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اباح لہا ان تبدی من ذراعہا الی قدر النصف فاذا کان ذلک من جمیعہم اجماعا کان معلوما بذلک ان لہا ان تبدی من بدنہا ما لم یکن عورۃ کما ذلک للرجال لان ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ واذا کان لہا اظہار ذلک کان معلوما انہ مما استثناہ اللہ تعالی ذکرہ بقولہ الا ما ظہر منہا لان کل ذلک ظاہر منہا۔ لیکن اس میں یہ کلام ہے کہ یہ مسلم ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ عورت اپنا چہرہ اور کف نماز میں کھول سکتی ہے مگر اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور کف کا فی نفسہ ستر ضروری نہیں ہے اور وہ بایں معنی غیر عورۃ ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا اجانب کے سامنے اظہار بھی جائز ہے اور مردوں پر ان کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مردوں کے جن اعضاء کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اُن سے ستر عن الغیر بھی ساقط ہے بوجہ ضرورت کے کیونکہ اُن کیلئے اُن اعضاء کے ستر عن الغیر میں بھی حرج اور تنگی ہے جو عورتوں کیلئے ستر وجہ وکفین فی نفسہ میں ہے بر خلاف عورتوں کے کہ وہ گھروں کی بیٹھنے والیاں اور پردہ نشین ہیں ان کیلئے ستر عن الغیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے ان کے حق میں ستر عن الغیر بحالہ باقی ہوگا علاوہ ازیں عورتوں میں تستر اصل ہے اور کشف العارض اور مردوں میں بالعکس قال النیسابوری فی اثناء کلامہ بین ان المرأۃ فی نفسہا عورۃ بدلیل انہ لا یجوز صلوتہا مکشوفۃ البدن دون الرجل بخلافہ مہ حاشیہ ابن جریر وفی الکشاف ایضا ما یدل علیہ حیث قال فان قلت لم سومح مطلقا فی الزینۃ الظاہرۃ قلت لان سترہا فیہ حرج الوجہ لا یوشد لہ الا ان الستر فی المرأۃ ہو الاصل والکشف العارض فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق۔ اور اس بنا پر ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ بایں معنی مسلم ہے کہ اس کا اظہار فی نفسہ حرام نہیں ہے اور بایں معنی مسلم نہیں کہ اس کا اظہار غیر محرم کیلئے جائز ہے۔ پس اس استدلال سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ چہرہ اور کف عورت نہیں بایں معنی کہ وہ اعضاء مکشوفہ فی نفسہ اور ساقط الستر ہیں لیکن نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ما ظہر منہا سے مراد ہیں اور نہ یہ کہ اُن کا کشف للغیر جائز ہے پھر ترجیح کی ضرورت اُس وقت ہوتی ہے جبکہ تعارض ہو اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اقوال مختلفہ اس کی تفسیر میں بطور تمثیل کے واقع ہیں نہ کہ بطور حصر کے

اور دخول وجہ وکفین ما ظہر میں بدلالت التزامی ہے نہ کہ بدلالۃ مطابقی پس نہ ان میں تعارض ہے اور نہ ترجیح کی ضرورت۔ گو یہ بات بہت ظاہر ہے مگر ہم مزید قطع حجت کیلئے کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود کبھی زینت ظاہرہ کی تفسیر مطلق ثیاب سے کرتے ہیں اور کبھی اس کی تفسیر میں صرف رداء بیان کرتے ہیں اور ثیاب کا زینت میں داخل ہونے پر خذوا زینتکم عند کل مسجد سے استدلال کرتے ہیں اور عبد اللہ بن عباس کبھی اس کی تفسیر میں صرف الکحل والخاتم کہتے ہیں اور کبھی الکحل والخدان اور کبھی الخاتم والمسکۃ اور کبھی الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ کہ بطور حصر کے۔ میں نے ابن جریر کے کلام کو نقل کر کے اس پر اس لئے کلام کیا ہے کہ اس سے معلوم ہو جائے کہ مشہور تفاسیر کا مبنی کیا ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے۔ (۱۱) وقال ابن المنیر فی حاشیۃ الکشاف قولہ تعالی ولا یضربن بارجلہن لیعلم ما یخفین من زینتہن فتحقق ان ابداء الزینۃ بعینہ مقصود بالنہی لانہ قد نہی عما ہو ذریعۃ الیہ خاصۃ اذ الضرب بالارجل لم یعلل النہی عنہ الا بان یعلم ان المرأۃ ذات زینۃ وان لم تظہر (ای الزینۃ) فضلا عن مواضعہا یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ لا یبدین زینتہن میں تفصیل عورۃ وغیر عورۃ مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود سد ذرائع زنا ہے اور زینت سے اس کے حقیقی معنی مراد ہیں نہ کہ اس کے مواضع۔ (۱۲) وقال فی الکشاف فان قلت لم لم یذکر اللہ تعالی الاعمام والاخوال قلت سئل الشعبی رضی اللہ عنہ فقال لئلا یصفہا العم عند ابنہ والخال کذلک ومعناہ ان سائر القرابات یشترک الاب والابن فی المحرمیۃ الا العم والخال وابناہما فاذا رآہا الاب فربما وصفہا لابنہ ولیس بمحرم فیدانی تصورہ لہا بالوصف نظرہ الیہا وہذا ایضا من الدلالات البلیغۃ علی وجوب الاحتیاط علیہن فی التستر۔ اب مقام غور ہے کہ جو خدا پردہ کے باب میں اس قدر دور کی احتیاطات کام لے وہ بلین اس احتیاط کے موقع پر عورتوں کو کیسے اجازت دیگا کہ وہ عام طور پر نامحرموں کے سامنے چہرہ کھولیں یہی دلیل ہے اس بات کی کہ لا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا میں ابتداء کشف للغیر مراد نہیں بلکہ کشف فی نفسہ مراد ہے اس تفصیل کے پڑھنے کے بعد ہر ذی فہم اور منصف مزاج شخص کو اچھی طرح معلوم ہو جاوے گا کہ قرآن صرف اسی ایک آیۃ میں عورتوں کو جس قدر شدید پردہ کا اہتمام کرتا ہے پردہ مروجہ میں اس درجہ کا اہتمام نہیں ہے۔ کیونکہ اول وہ عورتوں اور مردوں کو غض بصر کا حکم دیتا ہے پھر عورتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ بطور خود بھی اخفاء زینت واعضاء کا اہتمام کریں اور اُسی زینت اور عضو کو کھولے رہیں جس کی شدید ضرورت ہے۔ پھر لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن الخ میں حکم دیتا ہے کہ وہ نامحرموں کو اپنا چہرہ وغیرہ تو کجا اپنے کپڑے بھی نہ دکھائیں کیونکہ لباس بھی زینت میں داخل ہے

پھر اس پر بھی بس نہیں کرتا۔ اور ولا یضربن بارجلهن میں حکم دیتا ہے کہ بجنے تو در کنار وہ نامحرموں کو اپنے زیور کی جھنکار بھی نہ سنائیں۔ پھر اگر مسلمان اس قدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پر اڑے رہیں۔ اور مسلمانوں کو اپنی غلط اجتہادوں سے گمراہ کرتے رہیں تو انھیں اختیار ہے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ ع

اندکے از غم دل گفتم و بس ترسیدم — کہ تو آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است — والسلام

خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام

یہ امر تحقیق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعہ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متوارث ہے۔ واذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ الآیۃ۔ النداء الاذان۔ اھ تفسیر نسفی۔ ای اذا اذن لها اھ بیضاوی الملقدول۔ اذا نادی اذان خارج المسجد والاذان بعد بین یدی المنبر اذا جلس الخطیب علی المنبر اھ تفسیر الرحمٰن والمعتبر اول اذان بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزوراء او عند الصحن ویحرم البیع بالاذان الاول لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ واختلف المراد بالاذان الاول قیل الاول باعتبار المشروعیۃ وهو الذی بین یدی المنبر لانہ کان اولاً فی زمنہ علیہ السلام وزمن ابی بکر وعمر حتی احدث عثمان الاذان الثانی علی الزوراء حین کثر الناس والاصح انہ الاول باعتبار الوقت وهو الذی یکون علی المنارۃ بعد الزوال انتھی مستملی ونحوہ فی الهدایۃ وحاشیۃ الکفایۃ والعنایۃ وغیرها من المتون والشروح والحواشی والفتاوی وفی حاشیۃ الشیخ وجیہ الدین علی شرح الوقایۃ اذن بین یدیہ جری التوارث من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی هذا الزمان بالاذان امام المنبر اھ وفی العنایۃ شرح الهدایۃ وکان الحسن بن زیاد یقول المعتبر هو الاذان علی المنارۃ لانہ لو انتظر الاذان عند المنبر تفوتہ اداء السنۃ وسماع الخطبۃ کذا فی تنشیط الاذان (ص۱۰) وفیہ ایضاً عن مبسوط السرخسی والمعتبر الاول بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزوراء اھ۔ ان عبارات میں علی المنبر عند المنبر امام المنبر بین یدی المنبر یہ سب الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اس کے نزدیک ہونا چاہئے۔ باقی اس قرب کو صف اوّل کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں۔ قال فی جامع الرموز واذا جلس الامام علی المنبر اذن اذاناً ثانیاً بین یدیہ ای من الجهتین المسامتتین لیمین المنبر او الامام ویسارہ قریباً منہ ووسطهما بالسکون فیشتمل ما لو اذن فی زاویۃ قائمۃ او حادۃ او منفرجۃ حاصلۃ اھ من التنشیط (ص۸) اس میں قریباً منہ کی قید تو ہے لیکن صف اوّل کی قید نہیں۔ اور جس عبارت خلاصہ سے بعض مفتیان رامپور نے صف اوّل کی قید کو ثابت کیا ہے اس سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے ویکرہ البیع والشراء یوم الجمعۃ اذا اذن المؤذن والبیع جائز

والاذان المعتبر اذان الخطبۃ۔ الصف الاول فی المقصورۃ وعند من قال الی المقصورۃ وبہ اخذ الفقیہ اھ اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کے ساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبۃ فی الصف الاول فی المقصورۃ الخ۔ سو زیادہ فی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اوّل میں ہو اور مقصورہ میں ہو حالانکہ مقصورہ میں اذان ہونے سے امام اور منبر کی سامنت بالکل فوت ہو جائیگی اور فقہاء کے الفاظ مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو۔ کما مر۔ بعض جامع الرموز وقد مر ان الشامی اقوال فی الظاهر ان المقصورۃ فی زمانهم اسم لبیت فی داخل الجدار القبلی من المسجد کان یصلی فیہ الامراء الجمعۃ ویمنعون الناس من دخولها خوفاً من العدو فعلی هذا اختلف فی الصف الاول هل هو الذی الی الامام من داخلها ام ما یلی المقصورۃ من خارجها فالحق الفقیہ بالثانی توسعۃ علی العامۃ کیلا تفوتهم الفضیلۃ اھ (ص۶۰۹ ج۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدی الامام وبین یدی المنبر وعند المنبر وغیرہ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اوّل لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورۃ کلام مستقل ہے جس میں صاحب خلاصہ نے صف اوّل جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت متکلم فیہ تھا چنانچہ بحر میں بھی اس بحث کو لکھا ہے۔ قال ثم تکلموا فی الصف الاول قیل هو خلف الامام فی المقصورۃ وقیل ما یلی المقصورۃ وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث لانہ یمنع العامۃ عن الدخول فی المقصورۃ فلا تتوصل العامۃ الی نیل فضیلۃ الصف الاول اھ (ص۱۶۳) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورۃ کو اذان خطبہ سے متعلق نہیں کر سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام مستقل مانا جائیگا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں بلا کراہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے۔ اس کے متعلق روایات ذیل ہیں۔ قال فی رد المحتار لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اخر صلوتہ قاعداً وهم قیام وابو بکر یسمعهم تکبیرہ بہ علم جواز رفع المؤذنین اصواتهم فی جمعۃ وغیرها ای فی تبلیغ تکبیر الامام) بعض الاصل الرفع ولما تعارفوہ فی زماننا فلا یبعد انہ مفسد اذ الصیاح ملحق بالکلام اھ من التنشیط (ص۸) وفیہ ایضاً عن السعایۃ شرح شرح الوقایۃ للغزای اذان لا یستحب رفع الصوت فیہ قیل هو الاذان الثانی یوم الجمعۃ الذی یکون بین یدی الخطیب لانہ کالاقامۃ لاعلام الحاضرین اھ (ص۹) وفیہ ایضاً عن فتح القدیر فالاولیٰ ... وهو ذکر اللہ فی المسجد ای فی حدودہ لکراهۃ الاذان فی داخلہ ویراد ایضاً فیقال ذکر فی المسجد یشترط لها الوقت فیستحب الطهارۃ فیہ وقد کان ... او کان جنباً کالاذان انتهی (ص۱۰) وفیہ ایضاً عن جامع الرموز وفیہ ایضاً ان یوجب الجهر بالاذان الاعلام

الناس فلو اذن لنفسه خافت لانه الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار وبانه یؤذن فی موضع عال وھو سنۃ
کما فی القنیۃ۔ ولانہ لا یؤذن فی المسجد فانہ مکروہ کما فی النظم وفی الجلالی انہ یؤذن فی المسجد اوما فی حکمہ لا فی
البعید اھ (ص۔۔) وفی العالمگیریۃ وینبغی ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد ولا یؤذن فی المسجد کذا فی
فتاوی قاضیخان والسنۃ ان یؤذن فی موضع عال یکون اسمع لجیرانہ ویرفع بہ صوتہ کذا فی البحر الرائق اھ
ان سب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بجز اذان جمعہ کے اذان مسجد میں کہنا کراہت تنزیہی یعنی خلاف اولیٰ ہے جس کی نہیں
اور علت غالباً یہ ہے کہ اذان میں رفع صوت زیادہ اور صیاح ہوتا ہے اور صیاح خود ملحق بالکلام ہے گو صیاح بالذکر ہی ہو نیز
صیاح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ لَا تَرْفَعُوا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ
بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ۔ والمسجد محل مناجات الحق ویکون الحق فیہ تجاہ العبد
فلا ینبغی الصیاح فیہ۔ روی عن واثلۃ بن الاسقع مرفوعاً جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وقال رفع
اصواتکم واقامۃ حدودکم الحدیث من الترغیب (ص۔۔) رواہ البیہقی والطبرانی وغیرھما۔ اور اذان جمعہ وقت
خطبہ میں اس قدر جہر و صیاح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل اقامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے علاوہ ازیں
وہ مسجد ہی میں متوارث ہے۔ رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ
میں بلال سقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے سقف مسجد پر کچھ حصہ بلند بنا دیا گیا تھا جو
مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کراہت جائز ہے کما یشعر بہ ما مر فی عبارۃ العالمگیریۃ وینبغی
ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد حیث قابل بین المئذنۃ وخارج المسجد واللہ اعلم ولعل السر فیہ
کون المئذنۃ خارجۃ عن المسجد فی نیۃ البانی او الواقف فلا یکون لہا حکم المسجد نقل فی [illegible] حدثنا
ابن سعد حدثنی محمد بن عمر قال ثنا معاذ بن محمد عن یحیی بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن سعد بن
زرارۃ قال اخبرنی من سمع النوار ام زید بن ثابت تقول کان بیتی اطول بیت حول المسجد فکان بلال یؤذن فوقہ من
اول ما اذن الی ان بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدہ فکان یؤذن بعد علی ظہر المسجد وقد رفع
لہ شیء فوق ظہرہ اھ من التنشیط (ص۔۔) وساق حدیث عبد اللہ بن زید انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ فاخرج
مع بلال الی المسجد فالقہا علیہ لینادی بلال فانہ اندی صوتا منک قال فخرجت مع بلال الی المسجد فجعلت
القیہا علیہ وھو ینادی بہا الحدیث فہذا یدل علی ان حدود المسجد اوسع وارید بسقف المسجد ما رفع لہ فوق سقفہ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ قلت قال فی رد المحتار فی تعریف المکروہ ھو ضد المحبوب قد یطلق علی الحرام وعلی المکروہ تحریماً

وعلی المکروہ تنزیہا وھو ما ترکہ اولی من فعلہ ویرادف خلاف الاولیٰ اھ من التنشیط (ص۔۔) اور عذر کی
حالت میں یہ کراہت مرتفع ہو جائیگی مثلاً مسجد کے سوا اذان کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو۔ قال فی الدر
بعد بیان کراھۃ قیام الامام فی المحراب وانفرادہ علی الدکان وعکسہ۔ ان ھذا کلہ عند عدم العذر
واما عند العذر کجمعۃ وعید فلو قاموا علی الرفوف والامام علی الارض او فی المحراب لضیق المکان لم
یکرہ اھ وقال الشامی حکی الحلوانی عن ابی اللیث لا یکرہ قیام الامام فی الطاق عند الضرورۃ بان ضاق المسجد
علی القوم اھ (ص۔۔ ج۱) حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ ۲۷ رشعبان ۱۳۴۳ھ۔

اقامة الطامة على زاعم بقاء النبوة الحقيقية لعامة

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد حمد و صلوٰۃ عرض ہے کہ اس وقت بعض خوش ریزان دین و مروت کذابین
مدعیان نبوت کے مسکات میں سے حضرت شیخ اکبر کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہیں جن کو نا تمام
نقل کر کے ناواقفوں کو دھوکہ دیا جاتا ہے دوسرے مسکات کا جواب تو مبسوط و مفصل و مضبوط و مکمل دیگر
علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً دیکر حق ادا فرما دیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظر سے
نہ گذرا تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی میں اس بحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالیٰ ایک درجہ تک
شافی بھی ہے ضرورت وقتیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی شکل میں بھی کر دیا جاوے کہ اشاعت
آسان ہو اور رسالہ الحل الاقوم میں بھی اس کی کچھ مختصر بحث ہے اس کو بھی اس کے ساتھ شامل کر دیا جاوے
چنانچہ یہ مجموعہ اس کا ہے اور مجموعہ کا ایک نام بھی رکھ دیا ہے اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقیۃ
لعامۃ۔ اول الحل الاقوم کی عبارت نقل کی جاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی۔ اول کو بوجہ اختصار کے متن بھی
اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح وعلی اللہ اعتمادی وبہ استنادی۔

المتن مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامۃ فی النبوۃ العامۃ

فص عزیریہ میں ہے۔ واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولہذا لم تنقطع ولہا الانباء العام واما نبوۃ
التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا
لہ ولا رسول وھو المشرع۔ وھذا الحدیث قصم ظہور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ
الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارک سیدہ وھو اللہ فی اسم

لہ الحل الاقوم [illegible] ۱۲ [illegible] اس عبارت [illegible]
اس کا ترجمہ کچھ لکھا گیا ہے

والله لم يتسم بنبي ولا رسول وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال الله ولي الذين آمنوا وقال هو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها اھ

اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوت عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتیٰ کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ اھ۔ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیا کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

الشرح۔ الاقتراب نمبر ۱۸

قال الشیخ فی الفص العزیری من الفصوص واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع۔ وھذا الحدیث قصم ظھور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الی قولہ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیھا اھ (الحل الاقوم مقام ۱۸ عزیری)

شیخ نے فصوص کے فص عزیری میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اس واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی اور اس کیلئے انباء عام ہے لیکن نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے۔ اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب شریعت ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا تابع ہو کہ اس کی نیابت کیلئے اس کو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کے موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مع الرسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آوے گا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنے والی مشہور عبارات آویں گی) اور اس حدیث نے اولیاء کی کمریں توڑ دیں۔ کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ

۱؎ یہ رسالہ الشہاب الثاقب جو چند اعتراضات و جوابات پر مشتمل ہے جس میں اعتراض کو عنوان اقتراب کے عنوان سے اور جواب کو اقتراب تعبیر کیا گیا ہے اسی میں سے ایک اعتراض و جواب یہ ہے ۲؎ رسالہ اشرف العلوم تھانہ بھون سے ملتا ہے قیمت

تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے۔ یہاں تک مضمون چلا گیا ہے مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اس لئے ان (بندوں) کیلئے (خواہ اولیاء بھی نہیں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفا) نہیں باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ کی اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ پر رسالت کا اطلاق باب ثامن و ثمانین میں اور مطلق اخبار عن الشیء (جو غیر مقید ہو) پر نبوت کا اطلاق باب خامس و خمسین و مائتین میں آتا ہے)

ف۔ اس عبارت پر شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انہوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب الثالث عشر وثلثمائۃ اعلم ان الوحی لا ینزل بہ الملک علی غیر قلب نبی اصلا ولا یامر غیر نبی بامر الٰھی الی قولہ فانقطع الامر الالٰھی بانقطاع النبوۃ والرسالۃ (ربع خامس ملتوت ص ۴۶) وقال الشیخ انما لم یعطف المصلی السلام الذی یسلم بہ علی نفسہ بالواو علی السلام الذی یسلم بہ علی نبیہ لانہ لو عطفہ علیہ لسلم علی نفسہ من جہۃ النبوۃ وھو باب قد سدہ اللہ تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ عن کل مخلوق بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم الی یوم القیمۃ وتعین بھذا انہ لا مناسبۃ بیننا وبین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ فی المرتبۃ التی لا ینبغی لنا فلذلک تمیز سلامنا علینا فی طورنا من غیر عطف انتھی۔ وقلت فی ھذا القول عن الشیخ رضی اللہ عنہ مع ان افتری علیہ انہ کان یقول لقد حجر ابن آمنۃ واسعا بقولہ لا نبی بعدی کذا رایتہ علی ہامش الیواقیت ج۲ ص ۳۹۔ وقال فی شرح ترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی ممنوع لنا دخولہ وغایۃ معرفتنا بہ من طریق الارث النظر الیہ کما ینظر من ھو فی اسفل الجنۃ الی من ھو فی اعلی علیین وکما ینظر اہل الارض الی کواکب السماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو تیرہ میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور غیر نبی کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس امر الٰہی انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکا ہے (یعنی تصریح ہے کہ نبوت اور رسالت کے منقطع ہو جانے کی وجہ سے کسی کو بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے درباب تشہد میں فرمایا ہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک ایہا النبی پر واو کے ساتھ عطف نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا تو گویا اپنے نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ باب نبوت کو اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق سے بواسطہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے بند کر دیا ہے جیسا کہ رسالت کو بند کر دیا ہے اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اس لئے ہم نے السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کے اختیار کیا انتہی۔ اس عبارت میں نبوت اور رسالت دونوں مسدود ہونے کی تصریح ہے اور دونوں کو السلام علینا پر واو نہ لانے کے حکم کو متفرع کیا ہے نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اس لئے ارض کے بعد گر کوئی نبوت کا ساتھ تصنیف ہے

وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فتح له من مقام النبوۃ قدر خرم ابرۃ تجلیا لا دخولا فکاد ان یحترق (وزاد فی الهامش عن الکبریت فی صفحہ ص ج ۱ بعد نقل هذا القول مانصه فکذب واللہ من افتری علی الشیخ وخاب سعاه) وقال فی الباب الثانی والستین واربعمائة من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیه انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط لانا لا نصل ابدا حتی ننادخول مقام النبوۃ وانما نراه کالنجم علی السماء (مبحث ثانی واربعون ص ج ۲) وقال فی الباب الثالث والخمسین وثلاثمائة اعلم انه لم یجئ لنا خبر الهی ان بعده صلی اللہ علیه وسلم وحی تشریع ابدا انما لنا وحی الالهام قال اللہ تعالی ولقد اوحی الیک والی الذین من قبلک ولم یذکر ان بعده وحیا ابدا (مبحث سادس واربعین ج ۲ ص) وفی رسالة الشهاب بعض الاحباب عن الفتوحات (ج ص) فما بقی للاولیاء الیوم بعد ارتفاع النبوۃ الا التعریفات وانسدت ابواب الاوامر الالهیة والنواهی فمن ادعاها بعد محمد صلی اللہ علیه وسلم فهو مدعی شریعة اوحی بها الیه سواء وافق بها شرعنا او خالف اهـ وقال اعلم انه ما بقی للاولیاء الا وحی الالهام (کبریت علی الهامش ج ص) وقال فی الباب الرابع عشر من الفتوحات بعد کلام طویل اعلم ان الملک

نہ تھا اس میں بوجہ نبوت کے اشتراک کے ایسی بے مناسبتی ہوتی اسی پر امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لا نبی بعدی کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونے کا حکم کر دیا تھا) حالانکہ وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ اس کے خلاف کس قدر تصریح و تاکید کے ساتھ تائید کرتے ہیں اور ترجمان اشواق کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کا مقام ہم لوگوں کو داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے کہ اس کی طرف اس طرح سے نظر کرسکیں جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر کریگا جو اعلی علیین میں ہے اور جیسے اہل زمین کوکب ساری کی طرف نظر کرتے ہیں۔ اور ہم کو شیخ ابا یزید کا یہ واقعہ پہنچا ہے کہ ان کیلئے مقام نبوت میں سے ایک سوئی کے ناکہ کے برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی کشف کے طور پر نہ کہ اس مقام میں داخل ہونیکے طور پر سو اس سے جل جانیکے قریب ہوگئے (اس میں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ سو گو وہ نبوت کیساتھ متصف ہوتے تو داخل نہ ہونے کے کیا معنی اتصاف تو بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس قول کو نقل کرکے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افترا کیا ہے کاذب ہے اور اس کی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہم کو مقام نبوت میں ذرہ بھی ذوق نہیں

ف کتب لنا بعض الاحباب ان هذه العبارۃ فی النسخۃ المصریۃ فی الباب الحادی عشر والثلثمائۃ فی صفحۃ ... من الجزء الثالث ... المطبعۃ ... المصریۃ

یاتی النبی بالوحی علی حالین تارۃ ینزل علی قلبه وتارۃ یاتیه فی صورۃ جسدیة من خارج الی ان قال وهذا باب اغلق بعد موت محمد صلی اللہ علیه وسلم فلا یفتح لاحد الی یوم القیامة ولکن بقی للاولیاء وحی الالهام الذی لا تشریع فیه انما هو بفساد حکم قال بعض الناس بصحته دلیله ونحو ذلک فیعمل به فی نفسه فقط الخ (مبحث خامس وثلثون ص ج ۲) وقال ایضا فی الباب الحادی والعشرین من الفتوحات من قال ان اللہ تعالی امرہ بشیء فلیس ذلک بصحیح وانما ذلک تلبیس لان الامر من قسم الکلام وصفته وذلک الباب مسدود دون الناس (مبحث خامس وثلثون ص ج ۲)۔

تاکہ ہم اس پر کلام کر سکیں اس پر ہم صرف اسی قدر کلام کر سکتے ہیں جس قدر ہم کو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر (اس میں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کر دی جو دخول و اتصاف سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ ہوگئی) اور باب تین سو ترپن میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے (وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی کی وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرما دی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی)

اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات کے (جس کی شائع تعریف آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتفاء کی دلیل اوپر گذر رہی ہے اور اب بھی آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر و نواہی الٰہیہ کے ابواب بند ہوگئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کا دعوی کرے وہ (وحی) شریعت کا دعوی کرتا ہے جس کی اس طرف وحی کی گئی ہے خواہ وہ ان اوامر و نواہی میں وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو ہر حال میں مدعی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کے ساتھ یہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتا ہے بکون الاضافة للبیان۔ اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے۔ آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلے گا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں تشریع یعنی احکام نہیں ہے

وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جس کی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اُس پر اپنی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے، چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب ف ۲ کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے)۔

اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے، اس لئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے)

ف (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اُس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اس کی تقریر بھی کر دی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہتے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اُس کو وحی کہتے ہیں اور اصطلاح لغت کے موافق اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کقولہ تعالیٰ واوحی ربک الی النحل، وقولہ تعالیٰ اذ اوحینا الی امک ما یوحیٰ۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ بالاجماع نبی ہوتیں پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جس کو شیخ نبوت تشریعی سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطاء نبوت کے بعد نبی نہ ہونے کے کیا معنی کیونکہ اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے:۔

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبیه۔ انما لم یقل فقد ادرجت النبوة فی صدره او بین عینیه او فی قلبه لان ذلک رتبة النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب الولایة الا الماشی فی اثر النبوة (کبریت علی الهامش ص ۳۶)۔

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اُس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دی جاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف قدم نبوت میں۔ (ترجمہ ختم ہوا)

اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن وثلاثین میں فرماتے ہیں:۔

لما اغلق الله تعالیٰ باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارة لانقطاع الوصلة بینهم وبین من یکون واسطة لهم الی الله تعالیٰ فرحمهم الحق تعالیٰ بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی امته من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیبا من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس واربعون ص ۲۴)

جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے جھیلا ہے کیونکہ تاثر اس وجہ سے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو اُن کے واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا پس حق تعالیٰ نے اُن پر رحم فرمایا اس طرح کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کریں گے تو آپ نے اپنے خواص امت کیلئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ کلام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں۔ پس اُن کو تبلیغ کا امر فرمایا تا کہ اُن پر رسل کا اسم صادق آ سکے۔

دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرما دیا گیا ہے آیت میں وَجَعَلُوا بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا، بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھ کر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں آدمیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۳ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس خمسین وماتہ میں فرماتے ہیں:۔

اعلم ان النبوة التی هی الاخبار عن شیء ساریة فی کل موجود عند اهل الکشف والوجود لکنه لا یطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملائکة الذین هم رسل فقط (کبریت علی الهامش ص ۳۶)

جاننا چاہئے کہ نبوۃ جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن اُن میں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہیں کیا جاوے گا۔ بجز اُن ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ وہ ہیں جو فی القرآن اَللّٰهُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ ہیں اور ان کو اطلاق علیہم اسم الانبیاء)۔ (ترجمہ ختم ہوا)

دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرما دیا اور ساتھ ہی اُس کی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن الشیء ہے۔ یہی میں نے عرض کیا تھا۔ اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی

عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اس کے خاص مجلس میں رکھدی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے مجلس میں درخواست رکھدی ہے۔ مگر اس کو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ ان میں نبوت اور رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر ان کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی ؒ سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اس کی یہ ہے

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول اوتى الانبياء لقب النبوة واوتينا اللقب اى حجر علينا اسم النبى مع ان الحق تعالى يخبرنا فى سرائرنا بمعانى كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم (مبحث خامس وثلثون ص...)۔

شیخ عبد القادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء کو نبوت کا نام دیا گیا اور ہم کو بعض عنوان حق دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو ہمارے باطن میں اپنے کلام اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے یہ کمالات نبوت کے ہیں مگر ہم کو نبی کا لقب بطور نیابت کے کہنا جائز نہیں۔

اس کی شرعی مثال ایسی ہے کہ یوں کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اولیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر ان اولیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کیونکہ یہ صفت خاص حق تعالیٰ کی ساتھ ہے اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرمائے ہیں۔ مگر ان اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا۔ الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہوگئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشا اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اختر نقل کی گئی ہے جو اپنے محل کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سائل کی جو بحث ہے نبوت و رسالت کے تقاضا کی وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر ف ۳ م میں آچکی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال اضلال کا بھی ابطال ہوگیا جو شیخ کے کلام سے کسی ادعا کے مدعی ہو نبی ہونے کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ۔ بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را ، عیسی نتواں گشت بتصدیق خرے چند ، تو اب اس دعوے کی یہ حالت رہ گئی ۔ وقوم یدعون وصال لیلی ، ولیلی لا تقر لہم بذاک ،

وان شئت تفصيل الكلام على ابطال هذا المدعى فعليك بالرسائل الشائعة فى الباب من مدرسة دار العلوم فى ديوبند ومن الخانقاه الرحمانية فى مونگير والله ولى الهداية وهو يتولى الصالحين . ف ۲ افادہ

ف ۲ استوی علی العرش ... یہ بحث مستقلاً رسالہ التنبیہ الطربی میں مذکور ہے جس کا خلاصہ ف ۳ م میں بھی آتا ہے ۔

کے ذیل میں جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیصل بہ فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا اس کو نقل کرتا ہوں۔

قال فى الباب التاسع والستين وثلثمائة بعد كلام طويل فى مدح المجتهدين فعلماء المجتهدين هم الذين ورثوا الانبياء حقيقة لانهم فى منازل الانبياء والرسل من حيث الاجتهاد وذلك لانه صلى الله عليه وسلم اباح لهم الاجتهاد فى الاحكام وذلك تشريع عن امر الشارع فكل مجتهد مصيب من حيث تقريره بالاجتهاد كما ان كل نبى معصوم قال انما تعبد الله المجتهدين بذلك ليحصل لهم نصيب من التشريع ويثبت لهم فيه القدم الراسخة ولا يتقدم عليهم فى الآخرة سوى نبيهم صلى الله عليه وسلم فتحشر علماء هذه الامة حفاظ الشريعة المحمدية فى صفوف الانبياء والرسل لا فى صفوف الامم (مبحث تاسع وثلثون ص...)

شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے۔ اور یہ امر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کے لئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو بھی تشریع کا ایک ایک حصہ نصیب ہو جائے اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں) بجز ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کے محافظ ہیں انبیاء اور رسل کی صفوف میں محشور ہوں گے نہ کہ امتوں کی صفوف میں۔

دیکھئے نبوت عامہ مجازیہ کیساتھ جس کو موصوف کیا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء اولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فى باب الجنائز من الفتوحات وجعل الحق المجتهدين فى اجتهادهم اذا المجتهد لم يحكم الا بما اراه الله تعالى فى اجتهاده ولذا حرم الله تعالى على المجتهدين ان يخالف ما ادى اليه الاجتهاد

شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کے اجتہاد میں بتلایا اور اسی لئے اللہ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا کہ وہ اس

كما حرم على الرسل ان تخالف ما اوحي به اليهم فعلم ان الاجتهاد نفحة من نفحات التشريع وجعلها هو عين التشريع الى ان قال فظهر شبه المجتهد بالانبياء من حيث تقرير الشارع لهم كل ما اجتهدوا فيه وجعل حكما شرعيا انتهى (مبحث تاسع اربعون ص۹۶)

امر کی مخالفت کرے جس امر کہ اس کا اجتہاد پہنچا ہے جیسا رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ہے۔

اس عبارت میں بتلا دیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی بالمعنی الشرعی نہیں ہو اولیا کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کے ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا امن عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت و امن سے حجت شرعیہ لازم نہیں۔ سمجھئے اور اکثر حالات جو اس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہ ہوگا البتہ رویت ہلال میں جس ادراک کو شریعت نے معتبر کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف و الہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہوگا۔ **ف ۳** - فائدہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما انغلق باب الرسالة بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملائکہ کا اطلاق ہونے کے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ آلہیت کا اطلاق کے جواز کے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاویں گے سو ان کو نقل کرتا ہوں

قال الفاضل الشاشی فی حقہ بیان بطلان الاعتراض والطعن فی آدم لم یصدر عن ملائکة المحبوبین لان التركیب لا یکون الا من رکب من الطبائع الاربع لما فیہا من التضاد اذ المکون منھا لا یکون الا مع حکم الاصل انتہی قال بعضہم لعل مرادہ بہؤلاء الملائکۃ

شاشی نے کہا ہے کہ یہ ظاہر ہو گیا آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض اور طعن ملائکہ محبوبین سے صادر نہیں ہوا کیونکہ طعن صادر ہو سکتا ہے عناصر اربعہ سے مرکب سے جو کہ ان عناصر میں تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے مکون ہوگی وہ اپنے اصل کے مقتضا پر ہوگی۔ بعض نے کہا ہے کہ فاضل شاشی کی مراد ان ملائکہ سے

القاطنین بین السماء والارض نوع من الجن سماھم ملائکۃ اصطلاحا الخ (مبحث سادس وثلثون ص...) وفی تفسیر البیضاوی وعن ابن عباس ان من الملائکۃ ضربا یتوالدون یقال لہم الجن الخ

جو کہ آسمان اور زمین کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی نوع ہوگی جن کو اپنی اصطلاح میں ملائکہ کہہ دیا اور تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے کہ ملائکہ کی ایک قسم ہے جن میں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے۔

تو جس طرح جن پر ملائکہ کا اطلاق اور ملائکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فصل اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں اھ لعل الاوضح میں حضرتؒ نے تحقیق کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کی ہے الٰہی کی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کے لئے آلہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہو جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں۔ اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اور بس جیسے اس عبارت میں عبد کے لئے آلہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومیؒ نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے۔ (دفتر چہارم سرخی (لعل) ابوالحسن خرقانی بعد از وفات بایزیدؒ بسالہا از وحی محفوظ است اور پیشوا بود۔ ایشاں محفوظ است از خطاء۔ نے نجوم است و نہ رمل است و نہ خواب۔ وحی حق واللہ اعلم بالصواب۔ از پئے روپوش عامہ در بیان۔ وحی دل گویند اورا صوفیان۔ وحی دل گیرش کہ منظرگاہ اوست۔ چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست۔ (الابیات الاربعہ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزیدؒ کے کشف و الہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا ایک عوام کا ابہام سے بچنا اور دوسرا مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطاء کی تحقیق فائدہ (دو) کے اخیر میں گذر چکی (دفتر چہارم سرخی خطاب با منکران دنیا)

نفس اگرچہ زیرک است و خورده داں — قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں
آب وحی حق بدیں مردہ رسید — شد ز خاک مردہ زندہ پدید
تا نیاید وحی زو غرہ مباش — تو بداں گلگونہ طال بعاش

(الابیات الثلثہ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے دکھنے من الموت النفسانی کو استعارۃً یہی حاصل ہو جاتا ہے

احوال دواردات کو وحی فرمادیا دفتر اول مثنوی کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ ۵ او نکشتش از برائے
طبع شاہ ۔ تانیامد امر و الہام الٰہ ۔ آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب ۔ ہرچہ فرماید بود عین صواب (التنبیہ) یہاں الہام
تصریفات تکوینیہ کو وحی فرمادیا جو لدون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جن کا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر
حضرت مرشدی کا ایک ملفوظ مرد بابرکتی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور رہا ۔ وحی دو قسم باشارہ گا ہے بملک گا ہے بقلب
یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف ۔ اعلم ۔ ان الملک یاتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا بعض
وارد ہوتا ہے تعلق عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے مراد یہاں بھی اور ابیات ادنی کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لہٰذا
یعارض ما مر فی ابتداء ف من قولہ لنا ملم نقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض
نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کی ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ امم سابقہ کا ہے کما دل علیہ
قول الرومی فی مبدأ القصة بود شاہے در زمانے پیش ازیں فلا اشکال فی التمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم۔

ف ۴ ۔ اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی
تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو دفع کر رہا ہے کیونکہ اگر نبوۃ ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی
نہ ہوتے ۔ فالکلام فی رسالة النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایۃ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں
گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے
اس میں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں ہوئی وہ ایسی
ہے جس کو انباءً عام بمعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اس کے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے
شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقیہ تشریعی بمعنی متضمن للاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اسکو
بعد کہا گیا ہے وهذا الحديث قصم ظهور الاولياء لانه يتضمن انقطاع العبودية الكاملة التامة جو مع ترجمہ کے
اسی اقتراب میں گذری ہے وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقیہ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع
کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی ۔ ف ۵ ۔ اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ
نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوة لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ

اس پر ایک دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں
کلام کی نفی کیسے کرتے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو
کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا ماخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے رأیت رسول اللہ

ف اس اقتراب کے فائدہ اولیٰ کے اخیر کا حاشیہ ملاحظہ ہو ۱۲ منہ ۔

صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا
وهذا آخر ما اردت ایرادہ فی هذا الباب فقصد کما کان بشہم قلبی والحمد للہ الہادی الی الصواب۔

رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

سوال بعض احادیث میں تعارض کا شبہ ہوتا ہے اس کو رفع فرمادیا جاوے۔ اول احادیث نقل
کی جاتی ہیں پھر شبہ کی تقریر کی جاوے گی۔ **حدیث اول۔** عن عبادة بن الصامت قال بایعنا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعة فی العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی اثرة علینا وعلی ان
لا ننازع الامر اهله وعلی ان نقول بالحق اینما کنا لا نخاف فی اللہ لومة لائم وفی روایة وعلی ان لا ننازع الامر
اهله الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برهان متفق علیہ۔ **حدیث ثانی** عن عوف بن
مالک الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیار ائمتکم الذین تحبونهم ویحبونکم وتصلون علیهم
ویصلون علیکم وشرار ائمتکم الذین تبغضونهم ویبغضونکم وتلعنونهم ویلعنونکم قال قلنا یا رسول اللہ افلا
ننابذهم عند ذلک قال لا ما اقاموا فیکم الصلوة لا ما اقاموا فیکم الصلوة الا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی
شیئا من معصیة اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیة اللہ ولا ینزعن یدا من طاعة رواہ مسلم۔
حدیث ثالث عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقہ رواہ احمد وابو داود۔ **حدیث رابع** عن عرفجة قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقول انہ سیکون هنات وهنات فمن اراد ان یفرق امر هذه الامة وهی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من
کان رواہ مسلم۔ **حدیث خامس** عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من
رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان
رواہ مسلم کذا فی المشکوة الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنة والاخیر فی باب الامر بالمعروف
والباقی فی کتاب الامارة والقضاء۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ حدیث اول میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو
فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ کو۔ اور حدیث ثالث میں مطلق مفارقت جماعت کو۔ (اور لفظ جمع
الاحکام کما یفهم من قولہ شبرا) حکم ترک اسلام فرمایا ہے جس کا حکم ادنیٰ معلوم ہو چکا ہے جس کے اطلاق میں امام بھی
داخل ہے اور اسی طرح حدیث رابع میں مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسیف فرمایا ہے جس میں تفریق
بھی عام ہے گو بعض ہی احکام میں ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس میں مطلق منکر

پر تغییر بالید کا حکم فرمایا ہے جس میں منکر بھی عام ہے ہر منکر کو اور منکر علیہ بھی عام ہے امام و غیر امام کو اور تغییر بالید بھی
عام ہے ہر مخالفت کو ولو بالسیف تو ان میں وجہ تطبیق کیا ہے کیونکہ حدیث ثالث رابع و خامس مقید بالکفر و
بترک الصلوٰۃ ہیں جو کہ حدیث اول و ثانی میں وارد ہے نفی کر رہی ہے۔ افیدونا فادکم اللہ تعالیٰ۔

الجواب تطبیق کی باحتمال عقلی دو وجہ ہو سکتی ہیں ایک وجہ یہ کہ ان سب منکرات کو موثر فی جواز الخروج
علی الامام کہا جاوے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان میں سے بعض کو موثر کہا جاوے اور بعض باقی میں جن کی دلالت ثابت
نہیں وہاں عدم دلالت سے اشکال رفع کیا جاوے اور جس کی دلالت ثابت ہے اس کو اس بعض موثر کی طرف راجع
کیا جاوے مگر وجہ اول سے دو امر مانع ہیں ایک حدیث کے الفاظ کہ نفی و استثناء سے حصر پر دال ہیں جس سے دوسرے
منکرات کے موثر ہونے کی صریح نفی ہو رہی ہے دوسرا مانع اجماع دوسرے منکرات کے غیر موثر ہونے پر چنانچہ
حصر کے الفاظ تو حدیث میں مشاہد ہیں اور اجماع کو نقل کرتا ہوں۔ فی فتح الباری فی الباب الاول من کتاب
الفتن وقد اجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وان طاعته خير من الخروج عليه
لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء وحجتهم هذا الخبر وغيره ولم يستثنوا من ذلك الا اذا
وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها اھ اور اجماع
حجت قطعیہ ہے اس کے ترک کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے دوسرے منکرات کو موثر فی الخروج کہنا جائز نہیں
اگر مانع اول پر شبہ کیا جاوے کہ اس حدیث کے الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں چنانچہ فتح الباری میں عبارت بالا کے
کچھ بعد ہے ووقع عند الطبراني من رواية احمد بن صالح عن ابن وهب في هذا الحديث كفرا صراحا بالصاد
المهملة مضمومة ثم راء ووقع في رواية حبان ابي النضر المذكورة الا ان يكون معصية لله بواحا اھ اور طریق
آخر کے الفاظ سے مطلق معصیت کا موثر ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ معصیت
سے مراد کفر ہو دوسرے یہ کہ کفر سے مراد معصیت ہو زجراً اس کو کفر کہہ دیا ہو سو الفاظ کا مانع ہونا متیقن نہ رہا
اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اجماع نہ ہوتا تو یہ احتمال مضر ہو سکتا تھا لیکن اجماع کے بعد واجب ہے کہ دوسرے لفظ
میں یا تو تاویل کی جاوے یا اس کا محمل بدلا جاوے چنانچہ فتح الباری میں بعد عبارت بالا کے یہ دونوں وجہیں
بھی نقل کی ہیں اور خلاف اجماع کی تضعیف کی ہے۔ فی قولہ قال النووی المراد بالكفر هنا المعصية ومعنى
الحديث لا تنازعوا ولاة الامور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم الا ان تروا منهم منكرا محققا تعلمونه
من قواعد الاسلام فاذا رأيتم ذلك فانكروا عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم انتهى وقال غيره المراد بالاثم

هنا المعصية والكفر فلا يعترض على السلطان الا اذا وقع في الكفر الظاهر والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما اذا
كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدح في الولاية الا اذا ارتكب الكفر وحمل رواية المعصية على ما اذا كانت
المنازعة فيما عدا الولاية فاذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بان ينكر عليه برفق ويتوصل الى تثبيت الحق له
بغير عنف ومحل ذلك اذا كان قادرا ونقل ابن التين عن الداودي قال الذي عليه العلماء في امراء الجور انه ان قدر
على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء فان احدث
جورا بعد ان كان عدلا فاختلفوا في جواز الخروج عليه والصحيح المنع الا ان يكفر فيجب الخروج عليه اھ اور اگر مانع ثانی
پر شبہ کیا جائے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو موثر فی جواز الخروج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر علی جور الائمہ میں
نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال
بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اھ اس کا جواب وہ ہے جو خود شوکانی نے اس
قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقوله ولا شك ولا ريب ان الاحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها
اخص من تلك العمومات مطلقا وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له انسة بعلم السنة اھ اور اس جواب
پر شبہ ہو سکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے ائمہ جور پر خروج کیوں کیا اس کا جواب شوکانی نے
متصلاً یوں دیا ہے ولكنه لا ينبغي لمسلم ان يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على ائمة الجور فانهم
فعلوا ذلك باجتهاد منهم وهم اتقى لله واطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعدهم من
اهل العلم اھ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفا کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے
جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کر سکتے ہیں اس طرح سے کہ شوکانی کے کلام میں
جو عذر مبہم ہے وہ شاہ صاحب کے کلام میں مفسر ہے وھو ھذا۔ واگر آں تاویل مجتہد نیست نہ قطعی البطلان آں قوم
بجا آوردہ باشند در زمان اول حکم ایں قوم حکم مجتہد مخطی بود و آں خطا قابل اجر چوں احادیث منع نبی کہ صحیح مسلم وغیرہ آں
مستفیض است ظاہر شد و اجماع امت بر آں منعقد گشت امروز حکم بعصیاں باغی کنیم اھ حاصل اس جواب کا یہ ہے
کہ جن بزرگوں سے خلاف منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اس لئے ملامت نہیں لیکن بعد میں اس پر اجماع منعقد
ہو گیا اب کسی کو اس کا خلاف جائز نہیں۔ اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرتفع ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ وجہ
اول پر تطبیق نہیں ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہو گئی یعنی یا دلالت میں کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اس کو
موثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ

اس زمانہ میں کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہوا جیسے شد زنار کو فقہاء نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے تمام احکام کفر کے جاری کر دیے جاویں گے۔ اور اس زمانہ میں ترک صلوٰۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترک الصلوٰۃ رواہ مسلم وعن بریدۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العہد الذی بیننا وبینہم الصلوٰۃ فمن ترکہا فقد کفر رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن عبد اللہ بن شقیق قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون شیئا من الاعمال ترکہ کفر غیر الصلوٰۃ رواہ الترمذی (مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ) اور حدیث ثالث میں مفارقت جماعت کے مفہوم کا محقق اول تو خروج علی الامام وجماعۃ میں زیادہ واضح ہے بہ نسبت ترک الامام لبعض الاحکام کے اور اگر وجہ احتمال تو بھی گیا اور اگر عموم سے حدیث کو امام کے لیے بھی شامل کیا جاوے تو اوپر شوکانی کے اس قول میں اس کا جواب ہو چکا ہے ولا ریب ان الاحادیث الخ اور حدیث رابع کی تفسیر خود ایک دوسری میں وارد ہے جو مشکوٰۃ میں اسی کے بعد متصل عرفجہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے ولفظہ وعنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوہ رواہ مسلم اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعۃ امام واحد ہے جس کی زیادہ توضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوٰۃ میں اسی کے قبل متصل مذکور ہے ولفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع الخلیفتین فاقتلوا الآخر منہما رواہ مسلم اور حدیث خامس میں اول تو وہ جواب ہے جو اوپر شوکانی کے قول میں گذرا ثانیاً امر بالمعروف مستلزم خروج نہیں پس اس کی بھی دلالت نہیں اگر کہا جاوے کہ تغییر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ کہ اول تو وہ مشروط ہے قدرت کے ساتھ اور قدرت سے مطلق قدرت مراد نہیں ورنہ عدم استطاعت تغییر بالید کا کبھی تحقق ہی نہ ہوگا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جس کے استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مترتب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہیں ہے تو اگر تغییر بالید مرادف قتال کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہیں۔ اور دوسرے نصوص سے وہ ماذون فیہ بھی نہیں۔ ثانیاً مرادفت ہی مسلم نہیں تغییر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اس کو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اس نے اس کو گرا دیا تو اگر کسی کو اس کی ہمت ہو اس کو اجازت ہے بہرحال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں آتا اور

یہی تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف میں بروایت بیہقی مروی ہے ولفظہ عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبہ امتی فی آخر الزمان من سلطانہم شدائد لا ینجو منہ الا رجل عرف دین اللہ فجاہد علیہ بلسانہ ویدہ وقلبہ فذلک الذی سبقت لہ السوابق ورجل عرف دین اللہ فصدق بہ ورجل عرف دین اللہ فسکت علیہ فان رای من یعمل الخیر احبہ علیہ وان رای من یعمل بباطل ابغضہ علیہ فذلک ینجو علی ابطانہ کلہ اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو حاجت ہی نہیں اور حاجت تاویل ہی نہیں۔ یہاں تک احادیث کی شافی تطبیق ہو اور اس کے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہو گئی اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع ولواحق اقوال فقہاء سے نقل کر دیے جاویں تاکہ احادیث مذکورہ ودیگر احادیث باب کی مزید تبیین اور ان کے مدلولات کی غالب تعیین ہو جاوے اور بعض میں جو بظاہر تعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال میں بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث کی تعرض ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہاء نے ان احادیث کے کیا معنی سمجھے ہیں اور معانی احادیث کے سمجھنے میں بروئے شہادت اکابر امت فقہاء کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کا نہیں سمجھا گیا کما نقل الترمذی عن الامام الترمذی فی قول مالک لیس لغسل المیت حد مؤقت ولیس لذلک صفۃ معلومۃ ولکن یطہر ما نصہ وکذلک قال الفقہاء وہم اعلم بمعانی الحدیث (باب ما جاء فی غسل المیت) وہ فروع ولواحق یہ ہیں اور تسہیلاً للضبط اس میں سب امور مخلہ امامت کے احکام اور اقسام کو لے لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام ذکر کیے جاویں گے وہ اقسام یہ ہیں۔

امر مخل بالامامۃ

عذر		کفر	منکر				
			فسق				
				متعدی یعنی ظلم			
				باخذ الاموال			
اختیاری یعنی خلع بلا سبب	غیر اختیاری مثل مرض مانع عن العمل واسر مستمر وعجز جسمانی		غیر متعدی الی الغیر مثل شرب خمر وغیرہ	اجتہادی کا	غیر اجتہادی کا	بالاکراہ علی المعصیۃ
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷

یہ کل سات قسمیں ہیں امور مخلہ امامت کی۔ قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلا سبب امامت سے

معزول کردے۔ **قسم ثانی**۔ عذر غیر اختیاری جیسے کسی ایسے مرض میں مبتلا ہوجائے جو اعمال امامت سے مانع ہو جیسے جنون یا اندھا بہرا گونگا ہوجانا یا کفار کے ہاتھ میں اس طرح اسیر ہوجانا کہ زمانہ ضرورت تک اسکی خلاصی کی امید نہ ہو یا اس میں کام کرنے کی صلاحیت نہ ہو یا نہ رہے یا رعایا کو دبا نہ سکے۔ **قسم ثالث**۔ نعوذ باللہ کافر ہوجاوے خواہ بکفر تکذیب و جحود خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقباح امور دینیہ کما بسط فی اول باب المرتد من الدر المختار و رد المحتار ولنقتصر علی نقل بعض العبارۃ منہ قال فی المسایرۃ و بالجملۃ فقد ضم الی التصدیق بالقلب او بالقلب واللسان فی تحقیق الایمان امور الاخلال بہا اخلال بالایمان اتفاقا کترک السجود لصنم وقتل نبی والاستخفاف بہ و بالمصحف والکعبۃ وکذا مخالفۃ او انکار ما اجمع علیہ بعد العلم بہ لان ذلک دلیل علی ان التصدیق مفقود الی قولہ ثم قال و اعتبار التعظیم المنافی للاستخفاف کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ و افعال تصدر من المتہتکین لدلالتہا علی الاستخفاف بالدین کالصلوٰۃ بلا وضوء عمدا بل بالمواظبۃ علی ترک سنۃ استخفافا بہا بسبب انہ فعلہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادۃ او استقباحہا کمن استقبح من آخر جعل بعض العمامۃ تحت حلقہ او احفاء شاربہ قلت ای الشامی ویظہر من ہذا ان ما کان دلیل الاستخفاف یکفر بہ وان لم یقصد الاستخفاف اہ۔ البتہ اگر قبل عزل توبہ کرلے تو کفر کا حکم مرتفع ہوجاویگا احکام آخرۃ میں تو فوراً۔ اور احکام دنیویہ میں جبکہ قرائن و آثار سے اخلاص فی التوبہ پر قلب شہادت دے کما صرح بہذا الشرط فی توبۃ قاطع الطریق والمرتد بقولہم حتی یتوب لا بالقول بل یظہر سیماء الصلحاء وبقولہم حتی یظہر علیہ التوبۃ وبقولہم حتی یظہر علیہ آثار التوبۃ ویری کالہ مخلص وبقولہم حتی یری علیہ خشوع التوبۃ وحال المخلص کذا فی الدر المختار ورد المحتار قلت والعلۃ صون المسلمین عن ضرر القاطع والمرتد ان لم یخلصا وہذا الضرر من السلطان اعظم ان لم یخلص فاشترط ہنا اولی۔ **قسم رابع**۔ ایسا فسق اختیار کرے جو اس کی ذات تک محدود رہے جیسے زنا و شرب خمر وغیرہ میں مبتلا ہوجاوے۔ **قسم خامس**۔ ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسروں تک متعدی ہو جس کو ظلم کہتے ہیں اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگوں کے مال ناحق لینے لگے مگر اس میں اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہے جیسے مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے۔ **قسم سادس**۔ یہی مالی ظلم کرے مگر اس میں جواز کا بھی اشتباہ نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو۔ **قسم سابع**۔ فسق متعدی یعنی ظلم اختیار کرے اور اس کا محل مظلومین کا دین ہو یعنی

عـہ یہ سب دینی امور خواہ فعل ہوں یا ترک فرائض و واجبات ہوں یا سنن و مستحبات عبادات ہوں یا عادات جن کو شارع کی بیت مسنونہ قصداً استخفاف ہو بالاتفاق ملاحظہ ہو در مختار و رد المحتار کی عبارات مسایرہ سے والاعتبار التعظیم سے اخیر عبارت تک ۱۲ اشرف علی۔

ان کو معاصی پر مجبور کرے مگر یہ فسق اسی وقت تک ہے جبکہ اس کا منشا استخفاف یا استقباح دین اور استحسان کفر یا معصیت نہ ہو بلکہ اغراض مکروہہ ہوں جیسا اکثر کسی خاص وقتی اقتضاء سے کسی خاص شخص پر اکراہ کرنے میں ایسا ہی ہوتا ہے اور ورنہ یہ بھی حقیقۃً کفر ہے اور قسم ثالث میں داخل ہے یا فی الحال تو منشا اکراہ کا استخفاف وغیرہ نہ ہو لیکن اکراہ عام بشکل قانون ایسے طور پر ہو کہ ایک مدت تک لوگ اس پر عامل ہو جیسے فی المآل ظن غالب ہے کہ طبائع میں استخفاف وغیرہ پیدا ہوجاویگا تو ایسا اکراہ بھی بنا بر اصل مقدمۃ الشی بحکم ذلک الشی بحکم کفر ہوگا۔ یہ سب سات قسمیں ہوئیں اب ان کے احکام لکھے جاتے ہیں۔ اول عبارات فقہاء کی نقل کرتا ہوں پھر احکام بیان کروں گا اور ساتھ ہی ساتھ مواقع استدلال کی طرف اشارہ کردوں گا۔ **العبارة الاولیٰ**۔ فی الدر المختار باب الامامۃ ویکرہ تقلید الفاسق ویعزل بہ الا لفتنۃ۔ فی رد المحتار قولہ ویعزل بہ ای بالفسق لو طرأ علیہ والمراد انہ یستحق العزل کما علمت انفا ولذا لم یقل ینعزل۔ **العبارة الثانیة**۔ فی الدر المختار باب البغاۃ فان بایع الناس الامام ولم ینفذ حکمہ فیہم لعجزہ عن قہرہم لا یصیر اماما فاذا صار اماما فجار لا ینعزل ان کان لہ قہر وغلبۃ لعودہ بالقہر فلا یفید والا ینعزل بہ لانہ مفید خانیۃ تمامہ فی کتب الکلام۔ فی رد المحتار **قولہ** فلا یفید ای لا یفید عزلہ **قولہ** والا ینعزل بہ ای ان لم یکن لہ قہر ومنعۃ ینعزل بہ ای بالجور۔ **العبارة الثالثة** قال فی شرح المقاصد ینحل عقد الامامۃ بما یزول بہ مقصود الامامۃ کالردۃ والجنون المطبق وصیرورتہ اسیرا لا یرجی خلاصہ وکذا بالمرض الذی ینسیہ العلوم وبالعمی والصمم والخرس وکذا بخلعہ نفسہ لعجزہ عن القیام بمصالح المسلمین وان لم یکن ظاہرا بل استشعرہ من نفسہ وعلیہ یحمل خلع الحسن نفسہ واما خلعہ لنفسہ بلا سبب ففیہ خلاف وکذا فی انعزالہ بالفسق والاکثرون علی انہ لا ینعزل وہو المختار من مذہب الشافعی وابی حنیفۃ وعن محمد روایتان ویستحق العزل بالاتفاق۔ **العبارة الرابعة**۔ وقال فی المسایرۃ واذا قلد عدلا ثم جار وفسق لا ینعزل ولکن یستحق العزل ان لم یستلزم فتنۃ اہ۔ **العبارة الخامسة**۔ وفی المواقف وشرحہ للامۃ خلع الامام وعزلہ بسبب یوجبہ مثل ان یوجد منہ ما یوجب اختلال احوال المسلمین وانتکاس امور الدین کما کان لہم نصبہ واقامتہ لانتظامہا واعلائہا وان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین اہ۔ **العبارة السادسة**۔ فی الدر المختار واذا خرج جماعۃ مسلمون عن طاعتہ ولو لم یحل لنا قتالہم حتی دعاۃ الامام الی ذلک ای قتالہم افترض علیہم اجابتہ لان طاعۃ الامام فیما لیس بمعصیۃ فرض فکیف فیما ہو طاعۃ بدائع لو بغاۃ ظلموا الا لازم بینہ در۔ **العبارة السابعة**۔ وفی الملتقی لو غزو الاجل

[illegible]

ظلم السلطان ولا يمتنع عنه لا ينبغي للناس معاونة السلطان ولا معاونتهم۔

العبارة الثامنة۔ في رد المحتار قوله افترض عليه اجابته ثم اذا امر العسكر بامر فهو على اوجه ان علموا انه نفع بيقين اطاعوه وان علموا خلافه كأن كان لهم قوة وللعدو دونه ولا يلحقهم مدد لا يطيعوه وان شكوا لزمهم الطاعة۔ وتمامه في الذخيرة قوله في المبتغى الخ موافق لما مر عن جامع الفصولين وفي شرح في السراجية لكن في فتح يجب على كل من اطاق الدفع ان يقاتل مع الامام الا ان ابدوا ما يجوز لهم القتال كأن ظلمهم او ظلم غيرهم ظلما لا شبهة فيه بل يجب ان يعينوهم حتى ينصفهم ويرجع عن جوره۔

العبارة التاسعة بخلاف ما اذا كان الحال مشتبها انه ظلم مثل تحميل بعض الجبايات التي للامام اخذها والحاق الضرر بها لدفع ضرر اعم منه۔ **العبارة العاشرة**۔ قلت ويمكن التوفيق بان وجوب اعانتهم اذا امكن امتناعهم عن بغيهم والا فلا كما يفيده قول المبتغى ولا يمتنع عنه تامل اهـ قلت وعبارة جامع الفصولين ما في اول باب البغاة من رد المحتار تحت قول الدر المختار في تعريف البغاة وشرعا هم الخارجون على الامام الحق بغير حق فلو بحق فليسوا ببغاة وتمامه في جامع الفصولين اهـ بانصه قوله وتمامه في جامع الفصولين حيث قال في اول الفصل الاول بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام وصاروا آمنين به فخرج عليه طائفة من المؤمنين فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به فهم ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام عليهم لان فيه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة على الامام ايضا لان فيه اعانة على خروجهم على الامام اهـ

اب ہر قسم کا حکم بیان کرتا ہوں۔

قسم اول کا حکم۔ اس میں اختلاف ہے لقوله في العبارة الثالثة اما خلعه بفسق بلا سبب ففيه خلاف

قسم ثانی کا حکم۔ معزول ہو جاوے گا۔ لقوله في العبارة الثانية لعجزه عن قهرهم لا يصير اماما وفي العبارة الثالثة والجنون المطبق الى قوله بمصالح المسلمين۔

قسم ثالث کا حکم۔ معزول ہو جاوے گا اور اگر خود نہ ہو بشرط قدرت جدا کر دینا علی الاطلاق واجب ہے لقوله في العبارة الثالثة كالردة۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ کفر متفق علیہ بدلیل الحدیث الاول كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان مع انضمام الاجماع الذي گذر سابقا اور جس طرح اس کا کفر

قطعی ہو اسی طرح اس کا صدور بھی یقینی ہو مثل رویت عینی کے نہ کہ محض روایات ظنیہ کے درجہ میں کما دل عليه قوله عليه السلام الا ان تروا المراد به رؤية العين بدليل تعديته الى مفعول واحد۔

تنبیہ۔ کسی امر موجب کفر کی دلالت علی الکفر یا اس امر موجب کفر کا ثبوت قرائن مقامیہ یا مقالیہ کے اختلاف سے مختلف فیہ ہو سکتا ہے اور خود قطعیت بھی کبھی مختلف فیہ ہو سکتی ہے کما مر فی تتمۃ مقدمۃ الشبہۃ عاملا۔ اسی طرح کبھی اجماع بھی مختلف فیہ ہو سکتا ہے چنانچہ عدم انعزال بالفسق پر جو اجماع ہے خود یہ اجماع بھی مجمع علیہ نہیں ہے کما قال النووي في باب وجوب طاعة الامراء من شرح مسلم قال القاضي وقد ادعى ابو بكر بن مجاهد في هذا الاجماع وقد رد عليه بعضهم هذا الى قوله وقيل ان هذا الخلاف كان اولا ثم حصل الاجماع على منع الخروج عليهم والله اعلم۔ اس صورت میں ہر عامل اپنے عمل میں معذور ہوگا اسی طرح ایک اور صورت میں بھی رائے کے اختلاف میں مساغ ہے وہ یہ کہ عبارت خامسہ میں تعارض مصالح کے وقت اخف المضرتین کے تحمل کا حکم کیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ دو شخصوں کا اجتہاد مضرات مختلفہ کے اخف واشد ہونے میں مختلف ہو كما سياتي في تقرير دفع الشبهة الاولى وبه يحل كثير من الاشكالات من اختلاف جماعات الصحابة في مثل هذه المقاتلات **قسم رابع کا حکم**۔ اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو جدا کر دیا جاوے اور اگر فتنہ کا اندیشہ ہو صبر کیا جاوے۔ لقوله في العبارة الاولى وينعزل به الا لفتنة الخ ولقوله في العبارة الرابعة ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة اور اگر نہی عن العزل کی صورت میں اس پر کوئی خروج کرے تو عامۂ مسلمین پر اس کی نصرت واجب ہے خاص کر جب امام حکم بھی کرے لقوله في العبارة السادسة فاذا خرج جماعة مسلمون الخ **قسم خامس کا حکم**۔ اطاعت کرے لقوله في العبارة التاسعة بخلاف ما اذا كان الحال مشتبها الخ **قسم سادس کا حکم**۔ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا جائز ہے اگرچہ قتال کی نوبت آ جاوے۔ لقوله في العبارة الثامنة الا ان ابدوا ما يجوز لهم القتال الخ ولقوله في العبارة العاشرة فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به الخ اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولیٰ ہے لظاہر ما روى مسلم عن حذيفة رض في حديث طويل اخبر فيه عن ائمة الجور قلت كيف اصنع يا رسول الله ان ادركت ذلك قال تسمع وتطيع وان ضرب ظهرك واخذ مالك فاسمع واطع (باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين الخ) وقال النووي في حديث حذيفة هذا لزوم جماعة المسلمين

اما امام دو وجوب طاعتہ وان فسق وعمل المعاصی من اخذ الاموال وغیر ذالک تجب طاعتہ فی غیر معصیۃ۔ اور اوپر کی ثامن وعاشر عبارتوں میں جو جواز قتال اور ان مقاتلین کا باغی نہ ہونا مذکور ہے قتال للخروج نہیں ہے بلکہ للدفاع ہے اور حدیث میں جو فاسمع واطع کا امر ہے جو ظاہراً وجوب کیلئے ہے اس وجوب سمع وطاعت کی تفسیر عدم خروج ہے پس ان عبارات میں اور حدیث میں تعارض نہیں مگر چونکہ یہ دفاع بھی صورۃً خروج تھا لہذا صبر کی اولویت ظاہر ہے کہ اس میں اپنے دین کا شبہات سے استبراء ہے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے اور یہ حکم تو خود مظلومین کے قتال کا تھا باقی دوسروں کے لئے امام کے مقابلہ میں ان مظلومین کی اعانت کرنا یا ان کے مقابلہ میں امام کی اعانت کرنا سو امام کی اعانت تو اس صورت میں بالاتفاق حرام ہے باقی مظلومین کی اعانت کرنا اس میں جامع الفصولین اور شامی کی عبارات سابعہ وثامنہ میں اختلاف ہے اور شامی نے عبارۃ عاشرہ میں مفتی کی ایک قید سے تطبیق کی کوشش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس اعانت کے مفید ہونے کی امید ہو تو اعانت کرے اور قواعد سے مفید ہونا وہ ہے کہ کوئی فتنہ مرتب نہ ہو ورنہ اعانت نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

قسم سابع کا حکم یہ ہے کہ یہ از قبیل اکراہ علی المعاصی ہے اس کا مفصل حکم مستقلاً کتاب الاکراہ میں مذکور ہے وہاں سے معلوم کیا جائے اور بعض صورتوں میں یہ اکراہ حقیقۃً یا حکماً داخل کفر ہو جاتا ہے جیسا قسم سابع میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صورت میں حقیقۃً کفر ہے اور ایک صورت میں حکماً کفر ہے۔ ان صورتوں میں اس کا حکم قسم ثالث کا سا ہو جاویگا۔

یہاں تک اقسام اور سب اقسام کے احکام بیان کردیئے گئے اب بعض سطحی شبہات کا دفع لکھکر جواب کو ختم کرتا ہوں

شبہ اولیٰ۔ عبارت خامسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلال السلاطین وانعکاس امور الدین جبکہ تمام مظالم و منکرات وبدعات کو شامل ہے نیز موجب خلع ہے پھر کفر کی کیا تخصیص رہی۔

دفع۔ یہ غایت مافی الباب فسق ہے اور اس کے موجب خلع ہونے میں عدم فتنہ کی قید ثابت ہے۔ چنانچہ اس عبارت میں بھی مصرح ہے فی قولہ۔ وان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین۔ البتہ اگر انعکاس درجۂ تغیر کفری تک پہنچ جاوے تو اس کا حکم کفر ہے کما سیاتی فی دفع الشبہۃ الثالثۃ۔ قلت واراہ قطعاً ما اشتمل الملۃ تزکیۃ واحتمال خروج السلطنۃ من ید اہل الاسلام اشد منہ واشنع من ہذا الخروج بقاء سلطنۃ اسم الاسلام وفناؤہ حقیقۃ من الاحکام اور یہ بھی فتنہ ہے کہ اس کے خلع کے بعد اس سے بدتر کا تسلط

کا ظن غالب ہو تو اس احتمال کا انتفاء بھی شرط ہے جواز خلع کی۔ شبہ ثانیہ۔ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی اطاعت اس کے مخالف کے مقابلہ میں علی الاطلاق فرض نہیں جیسا عبارت سادسہ میں وجوب کا حکم کیا گیا ہے بلکہ اس میں مصلحت وعدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاویگا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے

دفع۔ اس میں مطلقاً مصلحت وعدم مصلحت پر نظر کرنا مذکور نہیں بلکہ اس کا حاصل صرف معصیت وعدم معصیت پر نظر کرنا ہے اور اس میں نہ کسی کا کلام نہ ہمارے مقصود کے منافی ہے۔ شبہ ثالثہ۔ قال النووی فی حدیث مسلم افلا ننابذہم قال لا ما صلوا انتہی ما نصہ ففیہ معنی ما سبق انہ لا یجوز الخروج علی الخلفاء بمجرد الظلم او الفسق ما لم یغیروا شیئا من قواعد الاسلام (باب وجوب الانکار علی الامراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق تغیر احکام سے جس میں بدعات قدیمہ ایشیائیہ وجدیدہ یورپیہ سب آگئیں خروج جائز ہے۔

دفع۔ یہ تغیر وہ ہے جو حد کفر تک پہنچ جاوے وقد سبق دلیلہ اور تغیر حد کفر تک پہنچنے والی وہ ہے جس میں استخفاف یا استقباح امور دین کا ہو جس کا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکورہ مقام وغیر مذکورہ کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت وابانت حاصل ہوگی اور سب احادیث کے محامل کی غالب تعیین سے ان کے معانی ومدلولات کی مزید تعیین ہوگئی اور یہی غرض تھی اس تفصیل کے ایراد سے کما ذکرنا فی تمہید التفصیل ولنختم ہذہ العجالۃ التی ہی فی التطبیق بین احادیث الباب احسن مقالہ فہا کان الوضوح استقلال فی الافادہ ورأینا تلقیبہا بجزل الکلام فی عزل الامام والنشاط الافادہ والحمد للہ اولا واخرا وباطنا وظاہرا

کتبہ اشرف علی لثلثۃ خمس مضت من رمضان سنہ ۱۳۲۷ھ

رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

بسم اللہ الرحمن الرحیم بعد حمد وصلوٰۃ یہ ایک مختصر تحریر ہے ملقب بہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل جس کا مضمون عنوان بلکہ دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول غایت ہے جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہل یا تجاہل کے سبب مستقر حقیقی سے متوحش ومنتشر ہیں ان کو اس مستقر پر جمع کرنا مقصود ہے اور ایک اس موضوع پر خاص طور پر لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ تھی بھی ایک اس لئے کہ مسئلہ اس قدر بدیہی جلی ہے کہ اس کو امارت کی بھی حاجت نہیں ہم اسکی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موہم ہے اسکے خفی یا نظری ہونے کا جو خلاف واقع ہے دوسرے اس لئے کہ دوسرے مستند علماء اس پر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہیں جو ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور

بھی اور سیاسی طور پر بھی مگر پھر بھی بعض ذی علم مخلص احباب نے خواہ اس امید پر کہ شاید کوئی خاص عنوان مشککین کے سکون کیلئے زیادہ نافع ہو جاوے لکھنے پر اصرار کیا نیز اکثر مختلف اوقات میں اسکے متعلق استفتے بھی آتے رہتے ہیں جنکا جواب اب تک ضابطہ ہی کا جاتا رہا جس کو عجب نہیں سائلین نے دفع الوقتی سمجھا ہو اس تحریر سے ان کا حسب مرضی جواب بھی ہو جاوے گا۔ اور یہ دونوں داعی گو ضعیف ہیں مگر محرکین کی دعا کی برکت سے امید منفعت کی قوت پر نظر ہو کر یہ چند سطریں لکھنے کی ہمت ہو گئی بقول عارف رومیؒ ؎ کوئے نومیدی مرو کامیدہاست + سوئے تاریکی مرو خورشیدہاست + واللہ المستعان۔ وعلیہ التکلان۔

اطلاع۔ زیادہ تر مطمح نظر اس تحریر میں شرعی تحقیق ہے اور وہ بھی علمی اصطلاحات میں کیونکہ اس کے مخاطب اول وہی اہل علم ہیں جو اس تحریر کے محرک ہیں پھر وہ اپنی رائے سے غیر اہل علم کو مخاطب ثانی بنا سکتے ہیں اور سیاسی پہلو پر اس لئے کلام مقصود نہیں کہ میں نہ علماً اس پر قادر ہوں کہ اس قانون میں تمدنی معاشرتی خرابیاں دکھلا سکوں اور نہ عملاً اس پر قادر ہوں کہ اس سے نجات حاصل کرنے کی تدبیریں بتلا سکوں بلکہ کسی موقع پر غیر سیاسی طرز پر اس کا بھی استطراداً ذکر آجانا اور بات ہے اور نظر بعنوان بالا اس تحریر کے اجزاء کو عطف سے ملقب کرتا ہوں اور نظر بمقاصد اس کو چند عطف پر منقسم کرتا ہوں۔ فقط۔

عطف اول۔ اس کی تحقیق کہ مطلق نکاح قطع نظر متناکحین کے بالغ و نابالغ ہونے سے آیا دنیا کا کام ہے یا دین کا تاکہ اس سے یہ سمجھنا آسان ہو کہ اس میں تصرف کرنا یہ تصرف فی الدنیا ہے یا فی الدین۔ سو اس کا ایک معیار ہے وہ یہ کہ جس کام کا شریعت میں تاکیدی یعنی وجوبی یا ترغیبی یعنی استحبابی حکم کیا گیا ہو یا اس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو وہ دین کا کام ہے پھر اگر اس کے ترک پر کوئی وعید یا ناراضی بھی وارد ہو وہ فرض یا واجب ہے اور جس کے ترک پر وعید یا ناراضی وارد نہ ہو وہ مستحب ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ دنیا کا کام ہے گو اس کے متعلق جو احکام وارد ہوں وہ احکام بہرحال دینی ہی ہیں اور جس اعتقاد یا عمل سے ان احکام میں تغیر ہو جاوے وہ بھی تغیر فی الدین ہے اب نکاح کو اس معیار پر منطبق کر کے دیکھا جاوے تو صاف معلوم ہوگا کہ وہ دین کا کام ہے کیونکہ بعض حالات میں اس کا تاکیدی اور بعض میں ترغیبی حکم بھی ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ بھی ہے اور اس کے ترک کی مذمت اور شناعت بھی فرمائی گئی ہے چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

وانکحوا الایامیٰ منکم (سورہ نور)	تم میں جو بے نکاح ہوں تم ان کا نکاح کر دیا کرو

۵ [illegible]

یہ امر کا صیغہ ہے جس کا اصل مدلول تو وجوب ہے اور اگر کسی وجہ سے وجوب مراد نہ لیا جاوے تو پھر اگر کسی قرینہ سے فعل کو ترک پر ترجیح ہو تو استحباب مراد ہوگا ورنہ اباحت اور یہاں قرینہ نکاح کی مطلوبیت کا موجود ہے کما سیذکر عنقریب اور یہی معیار تھا مامور بہ کے دین ہونے کا پس نکاح کا امر دینی ہونا ثابت ہوا اور وہ قرینہ اسی آیت میں یہ ارشاد ہے۔

ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ	(یعنی ان بے نکاحوں کے نکاح میں اپنے عزیز ناکح کے فقر کو یا

اپنی عزیزہ منکوحہ کے شوہر کے فقر کو مانع مت سمجھا کرو جبکہ بالقوۃ اس میں مادہ اکتساب خدمت شعار کا ہو کیونکہ اگر وہ مفلس ہونگے خدا تعالیٰ چاہیگا ان کو اپنے فضل سے غنی کر دیگا الخ۔ اور اس کا قرینہ ہونا اس طرح ہے کہ زکوٰۃ اور حج کہ ان میں جو کہ شعائر اسلام سے ہیں باختلاف عنوان وجوب یا استحباب کے لئے فقر مانع ہے مگر نکاح میں یہ بھی مانع نہیں خود یہ مستقل دلیل ہے اور کوئی مانع ہو اس سے صاف طور پر نکاح کی مطلوبیت کی ترجیح ثابت ہو گئی اور اس سے اس کا دین ہونا ثابت ہو گیا اور راز اس تفاوت کا یہ ہے کہ حالت فقر میں زکوٰۃ اور حج ادا نہ کرنے سے کسی گناہ میں ابتلاء کا احتمال نہیں اور نکاح نہ کرنے سے زنا میں ابتلاء کا اندیشہ ہے اگر اس پر سوال ہو کہ اس مقام پر اگلی آیت میں ارشاد ہے۔

ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیھم اللہ من فضلہ	ایسے لوگوں کو جن کو نکاح کا مقدور نہیں ان کو چاہیے کہ ضبط کریں

یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فضل سے غنی کر دے یہاں فقر کو مانع نکاح قرار دیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کے مضامین متخالف کیسے ہی مقام میں تعارض کا تو احتمال ہی نہیں ہو سکتا جبتک کوئی دلیل نسخ کی نہ ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقر کو مانع نہیں فرمایا گیا بلکہ بیوی کے نہ ملنے کو مانع فرمایا ہے چنانچہ عنوان لا یجدون بھی بتلا رہا ہے یعنی کسی وجہ سے بیوی ہی نہیں ملتی گو ملنے کو روپے تو سب سے میٹھے ہو۔ اور اس معنی کو دوسری آیت میں عدم استطاعت سے تعبیر فرمایا ہے۔

ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت	اور جو شخص تم میں پوری مقدرت نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں
فمما ملکت ایمانکم (نساء)	سے نکاح کرنے کی تو لونڈیوں سے نکاح کرے۔

یہاں بھی بالاجماع نہ ملنا مراد ہے باوجود ملنے کے فقر کے سبب نہ کرنا مراد نہیں باقی حنفی شافعی کا اختلاف کسی قید کے احترازی و غیر احترازی ہونے میں یہ دوسری بات ہے اور یہی مراد ہے عدم استطاعت سے حدیث متفق علیہ ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم میں۔ یہ تو نکاح کے امر دینی ہونے کا قرآن سے اثبات ہے اب حدیث لیجئے۔

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ	عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج	نے ارشاد فرمایا اے جماعت جوانوں کی جو شخص تم میں خانہ داری
فانہ اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ	کے بار اٹھانے کا مقدور رکھے (بالقوۃ یا بالفعل) کو اس کو

بالصوم فانہ لہ وجاء متفق علیہ (مشکوٰۃ)

فی تفسیر الآیۃ) اس کو نکاح کرلینا چاہئے کیونکہ نکاح نگاہ کے پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے (اور اس لئے نکاح نہ کرسکے) وہ روزے رکھنا اختیار کرے وہ روزہ اس کے لئے گویا رگیں ملنا ہے۔ انتہیٰ

وعن انس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تزوج العبد فقد استکمل نصف الدین فلیتق اللہ فی النصف الباقی رواہ البیہقی (ترغیب)

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بندہ نکاح کرلیتا ہے وہ آدھا دین کامل کرلیتا ہے اب اس کو چاہئے کہ بقیہ نصف دین میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے

وعن ابی نجیح ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من کان موسرا لان ینکح ثم لم ینکح فلیس منی رواہ الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

ابو نجیح کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں نکاح کرنے کی وسعت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے بے تعلق ہے۔

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعکاف یا عکاف ھل لک من زوجۃ قال لا قال ولا جاریۃ قال ولا جاریۃ قال وانت موسر بخیر قال وانا موسر بخیر قال انت اذا من اخوان الشیاطین لو کنت من النصاری کنت من رھبانہم ان سنتنا النکاح شرارکم عزابکم واراذل موتاکم عزابکم ابالشیطان تمرسون ما للشیطان سلاح ابلغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجون اولئک المطھرون المبرؤن من الخنا الی قولہ ویحک یا عکاف تزوج والا فانت من المذبذبین رواہ احمد (جمع الفوائد)

ابو ذر سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عکاف سے فرمایا اے عکاف کیا تیری بیوی ہے انہوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی آپ نے فرمایا اور تو خیر سے وسعت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے وسعت والا ہوں آپ نے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاریٰ میں سے ہوتا تو انکا راہب ہوتا بلاشبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم میں سب سے بدتر بے نکاحی ہیں اور مرنے والوں میں بھی سب سے بدتر بے نکاحے ہیں کیا تم شیطان سے لگاؤ رکھتے ہو شیطان کے پاس عورتوں سے زیادہ کوئی ہتھیار نہیں صالحین کا اگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں یہ لوگ بالکل مطہر اور فحش سے مبرا ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ کمبختی مارے عکاف نکاح کرلے ورنہ تو ڈانواں ڈول رہنے والوں میں سے ہوگا۔

یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں۔ ان میں سے پہلی حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جو کہ بانضمام قرائن مقامیہ یعنی سببیت نکاح لغض البصر و احصان الفرج جو کہ دونوں دینی امور ہیں و نصب بدل یعنی صوم وقت العجز نکاح کی مطلوبیت صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ مستحب باختلاف احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ تکمیل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

ہوتے ہوئے نکاح نہ کرنے پر ناراضی اور بے تعلقی کا اظہار فرمایا جو علامات وجوب سے ہے اور چوتھی حدیث میں تو کئی طرح سے نکاح نہ کرنے والوں کی مذمت و شناعت فرمائی کہ یہ بھی امارت وجوب سے ہے گو بعض بعض احوال کے اعتبار سے ہی اور یہ سب معیار ہیں نکاح کے امر دینی ہونے کے البتہ جہاں شرعی لونڈی میسر ہو وہاں لونڈی رکھنا بھی نکاح کا بدل قرار دیا گیا ہے گو اکثر احوال میں خلاف اولیٰ ہے لیکن جہاں لونڈی بھی نہیں وہاں تو نکاح ہی متعین ہے جیسے ہندوستان میں۔

فائدہ: جن حدیثوں میں استطاعت و وسعت کی قید ہے یہ قید اشتراط امر بالنکاح کے لئے نہیں کہ اس کے فوت سے مشروط یعنی امر بالنکاح فوت ہوجاوے بلکہ اقتضا کیلئے ہے یعنی استطاعت مقتضی ہے امر بالنکاح کو اور مقتضی خاص کی نفی مقتضا کی نفی کو مقتضی نہیں جیسے آیت فمن کان یرجوا لقاء ربہ فلیعمل عملا صالحا ولا یشرک بعبادۃ ربہ احدا میں رجاء لقاء مقتضی ہے عمل صالح و ترک شرک کو یہ نہیں کہ اگر یہ رجاء نہ ہو تو عمل صالح و ترک شرک مطلوب نہ ہے یہ دوسری بات ہے کہ مقبول نہ ہو اور راز اسکا یہ ہے کہ شرط لازم ہوتی ہے اور مقتضی ملزوم اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو نہ بالعکس۔ پس یہ حدیثیں معارض نہ ہوئیں آیت ان یکونوا فقراء یغنہم اللہ من فضلہ کی پس ان حدیثوں سے فقر کے مانع نکاح ہونے کا وہم نہ کیا جاوے یہاں تک نکاح کے امر دینی ہونے کا اثبات قرآن و حدیث سے ہوچکا اب علماء امت و ائمہ کے اقوال لیجئے۔ درمختار میں ہے۔

لیس لنا عبادۃ شرعت من عہد آدم الی الآن ثم تستمر فی الجنۃ الا النکاح والایمان۔

ہمارے لئے بجز نکاح اور ایمان کے اور کوئی ایسی عبادت نہیں جو حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے اب تک مشروع رہی ہو پھر جنت میں بھی مستمر رہے

اس میں نکاح کے عبادت ہونے کی تصریح ہے اور عبادت بھی ایسی کہ تمام شرائع میں مشترک اور عبادت کے دینی کام ہونے میں کس کو کلام ہوسکتا ہے اور گو اس کے استمرار فی الجنۃ پر بعض نے کلام کیا ہے لیکن باقی دو جزو کے نزدیک مسلم ہیں اور رد المحتار میں ہے

وقدمہ علی الجہاد الی قولہ وکذا علی العتق والوقف والاضحیۃ وان کانت عبادات ایضا لانہ اقرب الی الارکان الاربع حتی قالوا ان الاشتغال بہ افضل من التخلی لنوافل العبادات ای الاشتغال بہ وما یشتمل علیہ من القیام بمصالحہ واعفاف النفس عن الحرام وتربیۃ الولد ونحو ذلک

اور نکاح کے باب کو ترتیب ابواب میں باب جہاد پر مقدم کیا پھر آگے چل کر کہا ہے کہ ایسے ہی اعتاق اور وقف اور قربانی کے ابواب پر مقدم کیا اگرچہ وہ بھی عبادات ہیں (کیونکہ مطلب یہ کہ نکاح عبادت ہے ایسے ہی وہ بھی عبادت ہیں مگر پھر بھی نکاح کو ان پر مقدم کیا اس لئے کہ نکاح عبادت ہونے کے علاوہ ارکان اربعہ نماز روزہ زکوٰۃ و حج اکبر سے اقرب بہ نسبت اعتاق اور وقف اور قربانی کے زیادہ قرب رکھتا ہے دسلطین ارکان کے بعد

نکاح کا اب ترغیب میں دکھا گیا یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ مجمع میں مشغول ہونا نفل عبادات کیلئے بالکل فارغ ہو جانے سے بھی افضل ہے
یعنی خود نکاح کرنے میں مشغول ہونا اور نکاح جن چیزوں پر مشتمل ہے ان میں مشغول ہونا جیسے مصالح منزل کا اہتمام کرنا اور نفس کو حرام سے
بچانا اور اولاد کی تربیت کرنا اور اسی طرح کی چیزیں ہیں آھ دیکھئے اس عبارت میں کیسے شد و مد سے نکاح کی فضیلت وغیرہ کو بیان کیا ہے
ولنا الاحتیاق اور وقعت و عظمت ہے جن کے ثواب سے نصوص بھری پڑی ہیں ذکر ہیں اس کا مستحق تقدم ہونا ہے، ارکان اسلام کی بہ
نسبت ان عبادات کے اسکو زیادہ مناسبت ہونا [illegible] الارکان الاسلام و في اکمال الاسلام بطہارۃ الاحکام والنکاح
في اکمال الاسلام [illegible] وقوله عليه السلام [illegible] في تعليل [illegible]
الاسم الصلوٰۃ فان في النکاح [illegible] الزیادۃ [illegible] في الصلوٰۃ [illegible] وقرائۃ [illegible]
دعاء [illegible] والمصلين [illegible]
بالصلوٰۃ اشب (مس ۳) نکاح اور متعلقات نکاح کے اشتغال کا نفل عبادات کے اشتغال سے افضل ہونا۔ ان تصریحات
کے بعد اسکے امر دینی ہونے میں کیا انکار ہو سکتا ہے۔ **عطن ثانی** ۔ اوپر کے دلائل سے مطلق نکاح کا عبادت ہونا ثابت
ہوتا ہے پس وہ اپنے اطلاق سے عام ہیں ہر نکاح خالی عن الموانع کو خواہ متناکحین بالغ ہوں خواہ نابالغ ہوں خواہ ایک بالغ
ہو ایک نابالغ ہو اور عام کی دلالت اپنے افراد کیلئے حکم ثابت کرنے میں قطعی ہوتی ہے جب تک دلیل خصوص کی نہ ہو خواہ
عام ثبوتاً ظنی ہی ہو مگر یہاں ثبوت بھی قطعی ہے۔ کتاب اللہ کا قطعی ہونا ظاہر ہے احادیث بھی معنی متواتر ہیں اور اگر احاد
بھی ہوں تو انضمام اجماع کے بعد قطعی ہو گئیں اس حالت میں خصوصیت کیساتھ نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت کو ثابت
کرنے کی حاجت نہیں لیکن تبرعاً اس خصوص کے ساتھ بھی ثابت کیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ویستفتونک في النساء قل الله یفتیکم فیهن وما یتلی علیکم في الکتٰب في یتٰمی النساء الّٰتی لا تؤتونهن ما کتب لهن وترغبون ان تنکحوهن الآیۃ	اور لوگ آپ سے عورتوں کے بارہ میں حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ اللہ تعالیٰ انکے بارہ میں تم کو حکم دیتے ہیں اور وہ آیات بھی (حکم دیتی ہیں) جو کہ (اسکے قبل) قرآن کے اندر تم کو

پڑھکر سنائی جایا کرتی ہیں جو کہ ان یتیم عورتوں کے باب میں ہیں جنکو تم جو انکا حق مقرر ہے نہیں دیتے اور انکے ساتھ نکاح کرنے سے نفرت کرتے ہو
ف۔ یہ مضمون مختصر ہے احادیث میں اسکی شرح آئی ہے کہ یتیم بچیاں جو اقارب کی پرورش میں تھیں ان کے ساتھ بعض
لوگ نکاح برتاؤ تھا کہ اگر وہ صاحب جمال ہوئیں تو ان سے خود نکاح کر لیا مگر انکا پورا مہر نہیں دیا اور اگر صاحب
جمال نہ ہوئیں تو بے رغبتی کے سبب نہ خود اپنے ساتھ نکاح کرتے تھے اور نہ مال قبضہ سے نکل جانے کے خوف سے دوسروں
کیساتھ نکاح کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اس آیت میں یتیمہ کے محل نکاح ہونے کی تصریح ہے۔

اور لفظ یتیم لغۃً و شرعاً مخصوص ہے نابالغ کے ساتھ چنانچہ قاموس میں ہے۔

وهو یتیم و یتیمان مالم یبلغ الحلم۔	(ترجمہ) یتیم اور یتیمان کا اطلاق اس وقت تک ہوتا ہے جب تک بلوغ کو نہ پہنچ جاوے۔ اور حدیث میں ہے۔
لا یتم بعد احتلام رواہ ابو داؤد عن علي الی قول وحسنہ النووی متمسکاً بسکوت ابو داؤد علیہ لا سیما وهو عند الطبراني في الصغیر من وجه آخر عن علي بل لہ شواهد عن جابر وانس وغیرهما کذا في المقاصد۔	(ترجمہ) بلوغ کے بعد یتیمی نہیں رہتی روایت کیا اسکو ابو داؤد نے حضرت علی سے آگے کہا ہے کہ نووی نے اس حدیث کو ابو داؤد کے سکوت سے تمسک کرکے حسن کہا ہے خصوص اس حالت میں کہ یہ حدیث طبرانی کی صغیر میں ایک دوسرے طریق سے بھی حضرت علیؓ سے مروی ہے بلکہ اس کے دوسرے شواہد بھی ہیں حضرت

جابر اور حضرت انس اور ان کے علاوہ اوروں سے بھی اسی طرح ہے مقاصد حسنہ میں

رہا احتمال مجاز کا بلا دلیل ہے اور اگر لفظ نساء کو اس کی دلیل کہا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نساء کا
احکام عامہ للبالغات وغیر البالغات کی نصوص میں بکثرت آنا جیسا عطن رابع میں بعض مواد و نمونہ کے طور پر مذکور
بھی ہوں گے اور لفظ یتامیٰ کا ایسے احکام میں شاذ و نادر قلت کیساتھ آنا اس کی دلیل ہے کہ آیت میں نساء میں تجوز کا
قائل ہونا راجح ہے بہ نسبت یتیم میں تجوز کے قائل ہونیکے اور اگر اس پر بھی کسی کو شبہ ہے تو وہ شبہ اسلئے مضر
نہیں کہ دوسری دلائل سے اصل مدعا ثابت ہے چنانچہ حدیث میں حضرت عائشہؓ کا نکاح نابالغی کی حالت میں
ہونا متواتر ہے پھر شاید بالا اجماع ہے جس کے بعد شبہ کی گنجائش ہی نہیں اجماع تو ظاہر ہے اور حدیث یہ ہے۔

عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت سبع سنين وزفت اليه وهي بنت تسع سنين ولعبها معها ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة۔ رواہ مسلم (مشکوٰۃ)	(ترجمہ) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اور وہ اس وقت سات برس کی تھیں اور وہ آپ کے پاس رخصت کی گئیں اور وہ اس وقت نو برس کی تھیں اور ان کی گڑیاں (جو تصویر دار نہ تھیں) ان کے ساتھ

تھیں اور آپ ان کے سر سے اس وقت اٹھ گئے جب وہ اٹھارہ برس کی تھیں۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔
ظاہر ہے کہ سات برس کی عمر یقیناً عدم بلوغ کی عمر ہوتی ہے اس سے مدعا صاف ثابت ہے اور
اگر کسی کو خصوصیت کا شبہ ہو تو وہ غیر ناشی عن دلیل ہونے کے سبب محض لغو ہے۔
عطن ثالث ۔ اور جب شرعی نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہو چکی تو جو قانونی نابالغ ہوں ان کے

نکاح کی مشروعیت بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے یا نابالغ ہونگے اور دونوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہوچکی کسی دلیل مستقل کے قائم کرنیکی حاجت نہیں جسمیں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کیساتھ نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اور وہ دلیل کی حدیثیں ہیں جن میں سے ایک میں بعنوان عدد عمر کی تصریح ہے جس میں بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہیں ہوتا اور ایک میں بعنوان بلوغ کے جس کا منتہی پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید و ابن عباس قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولد له ولد فلیحسن اسمه وادبه فاذا بلغ فلیزوجه فان بلغ ولم یزوجه فاصاب اثما فانما اثمه علی ابیه وعن عمر بن الخطاب وانس بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی التوراۃ مکتوب من بلغت ابنته اثنتا عشرۃ سنة ولم یزوجها فاصابت اثما فاثم ذلک علیه رواهما البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ)

(ترجمہ) حضرت ابوسعید و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے دونوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کے بچہ پیدا ہو اُس کو چاہیے کہ اُس کا اچھا نام رکھے اور اچھی تعلیم دے پھر جب وہ بالغ ہوجائے (جس کا منتہی پندرہ سال ہے جو لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے) اُس کا نکاح کردے اگر وہ بالغ ہوجاوے اور یہ اُس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہوجاوے تو اُس کا گناہ (سبب کے درجہ میں) صرف باپ ہی پر ہوگا گو مباشرت کے درجہ میں خود اُس پر ہوگا) اور حضرت عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ توراۃ میں لکھا ہے جس کی لڑکی بارہ سال کو پہنچ جاوے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرائن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہوجاوے تو اُس کا گناہ اُس (کے باپ) پر ہوگا ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے (مشکوٰۃ) حدیثوں کی دلالت مدعا پر صاف ظاہر ہے۔

طعن رابع مسئلہ کے متعلق بعض شبہات کے جواب میں **شبہ اول**۔ قرآن مجید میں نکاح نساء کو فرمایا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ **جواب**۔ اگر اس کا حقیقت لغویہ بھی ثابت ہوجائے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت و مجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جس میں تخاطب ہو سو قرآن مجید میں جو احکام عام ہیں صغیرات و کبیرات کو اُن میں جا بجا لفظ نساء ہی وارد ہے مثلاً ارشاد ہے

لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منهم ولا نساء من نساء عسی ان یکن خیرا منهن (حجرات)

(ترجمہ) نہ مردوں کو مردوں پر تمسخر کرنا چاہیے شاید وہ ان سے اچھے ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر تمسخر کرنا چاہیے شاید وہ ان سے اچھی ہوں

اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک

(ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتیں ہوں (دو یا دو سے زیادہ) تو اُن کو میت کے ترکہ سے دو تہائی ملیگا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں بالغات وغیرہ بالغات میں کوئی فرق نہیں اور جہاں مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بناء پر نساء کے بعد ولدان بھی بڑھایا گیا ہے وہاں عطف کے سبب ضعف معنی کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہوگیا۔ اور ما بقی اپنی اصل پر رہیگا اسی طرح اور آیات میں بھی نساء عام معنی میں آیا ہے اور اگر ان میں شرعی مجاز بھی تسلیم کرلیا جائے تب بھی دوسرے دلائل قطعیہ مذکورۂ بالا سے تعارض سے بچنے کے لئے نساء کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم و سوم۔ از جناب بعض لیڈران اخبارات میں ایک آیت کے متعلق ہے دوسرا حدیث کے متعلق چونکہ ان دونوں شبہوں کا جواب اس کے قبل[۵] لکھا جاچکا ہے اس لئے اسوقت اُن کو مع اُس جواب کے بعینہٖ نقل کئے دیتا ہوں **قولہ** شبہ کی تقریر **اقول** سے جواب کی تقریر لکھی جاویگی **قولہ** اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم بنانا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ملتا۔ اسلام میں اسکی کوئی پوزیشن نہیں پائی جاتی بخلاف اس کے قرآن مجید کے پارہ چہارم رکوع ۱۲ میں نکاح کی عمر بتائی گئی ہے۔ وابتلوا الیتمٰی حتی اذا بلغوا النکاح۔

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس میں کیوں دخل دے۔ آیت کا مفہوم تفاسیر میں تو دیکھ لیا ہوتا یہاں قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت ہے اور پوری قابلیت بلوغ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد و تناسل کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت مدعا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آویگا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کی اجماعی فتویٰ کتب مذہب میں نابالغ کے نکاح کے جواز میں مدون ہیں۔

قولہ۔ نابالغہ کے نکاح کے جواز میں اکثر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت میں ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری ۲۶ء کے بلاغ میں اس غلطی کا ازالہ کرچکے ہیں کتاب اکمال فی اسماء الرجال کے ترجمہ کے ص ۱۲ پر حضرت اسماء کے حال میں لکھا ہے کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیر ۷۳ھ ہجری میں سولی دیا گیا اور آپ اس واقعہ کے

دس یا بیس دن بعد فوت ہوئیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ (یعنی حضرت اسماء) کی وفات بھی ۷۳ھ میں ہوئی۔ وفات کے وقت آپ کی عمر سو برس کی لکھی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ہجرت کے ستائیس سال پہلے ہوئی ہے اور چونکہ حضرت عائشہؓ حضرت اسماء سے دس سال چھوٹی تھیں اسلئے حضرت عائشہ بالضرور ہجرت سے سترہ سال پہلے پیدا ہو چکی تھیں یا یوں کہو کہ ہجرت کے وقت آپ کی عمر سترہ سال تھی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ آپ کا زفاف ہجرت سے دو یا تین سال بعد ہوا۔ پس اظہر من الشمس ہے کہ جناب حضرت عائشہ صدیقہؓ زفاف کے وقت انیس یا بیس سال کی تھیں اس سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ کا نکاح ان کی بلوغت میں ہوا۔ اب تو اس کی سند صحیح موجود ہے۔

اقول۔ کیا ابھی سند موجود ہے جس اکمال میں یہ لکھا ہے اُسی اکمال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حالات میں یہ بھی تو دیکھا ہوتا کہ زفاف کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس کی تھی اور زفاف ہجرت کے اٹھارہ مہینہ بعد ہوا اور نکاح ان سے تین برس قبل ہجرت ہوا تو نکاح کے وقت چھ یا سات برس کی ہوئیں اور حضور کی خدمت میں نو سال رہیں اور حضور کی وفات کے وقت اٹھارہ سال کی تھیں۔ یہ کیا بات کہ اکمال کے ایک جزو کو مانتے ہو دوسرے کو نہیں مانتے ہو۔ اب اکمال کو چھوڑ کر کہیں اور جگہ سے ثابت کرو۔ جیسا ہم اکمال سے زیادہ قوی دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔ سنو صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہؓ اپنا قصہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب یہ سات برس کی تھیں اور زفاف ہوا جب نو برس کی تھیں اور آپ کی وفات ہوئی جب یہ "اٹھارہ" سال کی تھیں۔ اور حدیث صحیح کے مقابل کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مؤرخین کے پاس محدثین کی سی سند نہیں ہوتی۔

شبہ چہارم۔ متعلق حدیث عائشہؓ۔ یہ حدیث فعلی ہے ممکن ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو۔

جواب۔ خصوصیت محض احتمال غیر ناشی عن دلیل سے ثابت نہیں ہوتی پھر دلائل عامہ و نصوص مذکورہ بالا اس خصوصیت کی نفی کے لئے کافی ہیں۔

شبہ پنجم۔ حسب تصریح علماء نکاح عبادت محضہ نہیں ہے چنانچہ رد المحتار میں ہے۔

ذکرہ عقیب العبادات الاربع ارکان الدین لانہ بالنسبۃ الیہا کالبسیط الی المرکب لانہ عبادۃ من وجہ معاملۃ من وجہ۔	(ترجمہ) مصنف نے کتاب النکاح کو عبادات اربعہ (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے بعد ذکر کیا جو کہ ارکان دین ہیں اسلئے کہ نکاح کو نسبت ان عبادات اربعہ کے ایسا ہے جیسے بسیط ہوتا ہے نسبت

مرکب کے کیونکہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے (تو اس میں دو وصف ہوئے اور عبادات اربعہ میں صرف ایک ہی

وصف ہے عبادت کا اور ظاہر ہے کہ ایک اور دو میں بسیط اور مرکب کی ہی نسبت ہے)۔

جواب۔ عبادات محضہ تو بعض حالات میں وہ امور بھی نہیں رہتے جن کا جزو دین ہونا بلا اختلاف مسلم ہے جیسے روزہ کہ بعض حالات میں اُس میں وصف عقوبت کا بھی آجاتا ہے جیسے اصولیین نے صوم کفارہ میں اس کی تصریح کی ہے مگر باوجود اسکے اُس کو کوئی امر دنیوی نہیں کہتا اسی طرح اگر نکاح میں دوسرا وصف معاملہ ہونیکا بھی ہو تو اس سے اُس کا امر دنیوی ہونا کیسے ثابت ہو گیا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف عقوبت کو بہ نسبت وصف معاملہ کے عبادت سے زیادہ بُعد ہے کیونکہ عقوبت معصیت کے سبب سے ہوتی ہے جو کہ ضد ہے عبادات کی اور معاملہ معصیت کے مسبب نہیں بلکہ اکثر اوقات عبادت کے مسبب ہوتا ہے مثلاً ادائے حقوق واجبہ سے پس جب عبادت کیساتھ وصف عقوبت ملکر بھی اُس عبادت کو امر دنیوی نہ بنا سکا تو عبادت کیساتھ وصف معاملہ ملکر تو اس عبادت کو امر دنیوی کیسے بنا سکتا ہے دوسرے ایسے مرکبات میں اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور نکاح میں اُن ہی علماء کے قول سے جنھوں نے اس میں وصف معاملہ مانا ہے غالب وصف عبادت ہی ہے چنانچہ عطف اول میں جو عبارت رد المحتار کی نقل کی گئی ہے (اور سائل کی عبارت منقولہ اُسی عبارت کا جزو ہے) اُس میں تصریح ہے کہ نکاح کو زیادہ قرب ارکان اربعہ ہی سے ہے اور جہاد و اعتاق و وقف و تضحیہ پر اس کی تقدیم کو اسی پر مبنی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاد اور اُس کے اخوات میں جہت عبادت کی غالب ہے تو جو چیز اُن سے بھی زیادہ ارکان اربعہ سے مناسبت رکھتی ہو اس میں وصف عبادت کے غالب ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور قطع نظر اقوال علماء سے اس مناسبت کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا علی ثلث لا تؤخرہا الصلوٰۃ اذا اتت والجنازۃ اذا حضرت والایم اذا وجدت لہا کفوا رواہ الترمذی (مشکوٰۃ) اس میں نکاح کو وجوب تعجیل میں نماز کا قرین قرار دیا جس سے اس مناسبت کی صریح تقویت ہوتی ہے و ذکر سرہ فی العطف الاول و بیانہ ایضا کون وصف العبادۃ فیہ غالبا علی وصف المعاملۃ بان المعاملات التی یتوقف انعقادہا علی تراضی الجانبین یتوقف فسخہا ایضا علی تراضیہما والعبادات المحضۃ یتفرد العامل بفسخہا وکذلک النکاح یستقل الزوج بابطالہ فکان مشابہتہ بالعبادات اقوی وبالمعاملات اضعف۔

عطف خامس ملقب بحق وطن۔ اس میں اس قانون کے مطالبہ نسخ کے متعلق ایک استطرادی اور مختصر کلام ہے اور اسی لئے اس کا عنوان گو تغلیباً عطف رکھدیا گیا لیکن اصل لقب حق وطن ہے کیونکہ اس کا تعلق خاص اپنے ملک و وطن کے مصالح سے ہے خطبہ میں بزیر عنوان اطلاع اس مادہ میں سیاسی پہلو پر کلام کرنے

اپنا علمی وعملی عذر ظاہر کر چکا ہوں اور وہاں ہی یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اسکی ذکر نظر انداز
ہو جائے سو وہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیوں کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ ہے
کہ حکومت سے اس قانون کے نسخ کی درخواست دو بناؤں پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بنا پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم
مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بنا کو اختیار کیا جائے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس معاہدہ میں جو لفظ مذہب کا اسکا
مرادف آیا ہے اُس کے مفہوم کی تحقیق کی جائے جس میں استقرا سے کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہوں جن کو
اہل عقل اول میں امر دینی کہا ہے جس میں نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہوں یعنی وہ تمام
امور جن کا شریعت نے قانون بتلا دیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آ گئے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہوں
جن کو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و
اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہیں اسی طرح رسوم محرم و شب برات اور اعراس قبور بھی داخل ہیں
چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ معنی ثالث مع شفعہ و میراث و وقف و قربانی و امثالہا ہوں اور احتمالات
عقلیہ گو اور بھی ہو سکتے ہیں مگر تتبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جن کا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ
کوئی پانچواں مفہوم ہو اور ہر حالت میں جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جائیگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا
نہ ہونے کا فیصلہ بھی ہو جائیگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جاوینگے اور بہت سے سوالات حل ہو جاویں گے چنانچہ بعضے
سوالات دائرہ علی الالسنہ مع جوابات نمونے کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

سوال اوّل۔ اگر نکاح کا یہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو حج و شراب و حفظ صحت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین
ہیں حالانکہ اُن کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ میں سے جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اس پر تو یہ جواب ہے کہ عدم
التفات کے وقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہیں اور جس معنی کے اعتبار سے دونوں
میں فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب مبنی علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر میں ذکر کیا ہے وھو ھذا۔
بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہیں ہے ورنہ ٹیکس سے انکار جائز ہے
اور قانوناً یہ انکار جرم ہے۔ پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہئے حالانکہ اس کو کوئی مداخلت نہیں کہتا۔ اس کے دو جواب
ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گاؤ کشی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گوارا کر سکتا ہے کہ
یہ قانوناً جرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مباح جس میں کوئی حیثیت دین اور

طاعت کی نہیں جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا درجہ جس میں کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے
اور معیار اس کا یہ ہے کہ اس کی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اس کی تاکید وارد ہے اور اس کے ترک
بلا عذر پر وعید بھی یہ صاف دلیل ہے اس کے دین ہونے کی اسی لئے فقہاء نے جو نکاح کے اقسام اور ان کے احکام لکھے
ہیں ان میں کوئی درجہ مباح کا نہیں ہاں عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہا
نے اس کو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اس کو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے افضل کہا ہے۔ کذا فی الشامی
پس نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم۔ مطلق نکاح دین ہے بقید صغر سن تو دین نہیں۔ **جواب۔** معانی مذکورہ میں سے جس معنی کر دین
ہے اس میں کوئی قید نہیں لہذا ہر عمر میں دین ہے۔ یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب
کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل اطلاق کے درجہ میں جس شان کیساتھ موصوف
ہوتا ہے وہ جس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہوگا اسی شان کیساتھ موصوف رہیگا۔ مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خاص کر اس
قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہیں لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اس کو بھی فرض کہیں گے۔ اگر کوئی ایسا قانون
بنایا جائے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہیں تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے۔ اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر
صغر سن کی حالت میں پایا جائے اس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اس کی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین
ہوگی اور اسی طرح قربانی میں کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اس کی ممانعت
مداخلت فی الدین ہوگی خوب سمجھ لیا جائے۔

سوال سوم۔ قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر میں فرض و واجب نہیں۔ **جواب۔** بعض حالات میں
فرض و واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تقاضا شدید ہو اس حالت میں فرض
و واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرے جس معنی کر یہ دین ہے اس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز
اور نفل نماز سے روکنا برابر ہے اور اس دوسرے جواب کا مرجع وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔
یہ سب کلام اس وقت تھا جب بنا درخواست نسخ کی معاہدہ عدم مداخلت فی المذہب ہو اور ایک
دوسری بنا درخواست نسخ کی اور ہے اور دوسری بنا اسلم ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علماً و عملاً
قاصر ہیں ان کے لئے تو بالتعیین اسی بنا کے اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام
کرنے کیلئے کریں لینا اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے درخواست کی جاوے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ

ہونے کی بنا پر آپ منسوخ نہیں کرتے تو ترحم و راحت رسانی ہی کی بنا پر منسوخ کر دیجئے کیا رعایا کے صرف وہی حقوق ہیں جن کی فہرست منضبط کر دی جائے کیا اُن کا یہ حق نہیں ہے کہ اُن کو تکلیف و پریشانی سے بچایا جاوے۔ کیا وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مصالح کی رعایتیں ہوتی نہیں رہتیں۔ اور اس قانون سے جو کلفتیں اور زحمتیں ہوں گی کیا وہ متیقن و متعین نہیں پھر ان دونوں مقدموں کے بعد ترتب نتیجہ یعنی نسخ قانون ہی کا ہے کا انتظار ہے۔ یہ تو خطاب تھا حکام سے۔ مگر اسی پر اکتفا نہ کریں بلکہ حق تعالیٰ سے بھی التجا و دعا کرتے رہیں کہ ہمارے گناہوں کو معاف فرما کہ یہی گناہ اصل ہے نزول دواہی کی اور حکام کے قلوب کو ملت رعایت کی طرف مائل فرما جو فرع ہے عفو گناہی کی۔ واللہ الموفق

تمت الرسالۃ لنصف رجب سنہ ۱۳۴۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رسالۃ القطائف من اللطائف

(جزوے از ملفوظات)

الحمد للہ الذی کتب دلائل توحیدہ علی صفحات المخلوقات ورسم براہین تفریدہ علی اوراق الموجودات والصلوٰۃ والسلام الاتمان الاکملان علی سید الانس والجان مصباح فی الغمام رعد ولاح فی الظلام سعد اما بعد ۱۱ رمضان ۱۳۴۸ھ کو شنبہ کے دن صبح کے وقت ایک حکیم صاحب[1] کی جانب توجہ فرما کر ارشاد فرمایا کہ آپ نے لطائف ستہ کے متعلق خط میں دریافت فرمایا تھا میں نے جواب میں لکھا تھا کہ زبانی دریافت کر لیجئے گا اب آپ سوال کا اعادہ کر دیں تاکہ میں اپنے معلومات کے مطابق حسب مصلحت و ضرورت جواب عرض کروں۔ حکیم صاحب نے فرمایا کہ لطائف ستہ کو کیسے ذاکر بنایا جاتا ہے۔ حضرت اقدس نے جواباً ارشاد فرمایا کہ پہلے ایسی تمہید کی ضرورت ہے جس سے حسب حاجت حقیقت لطائف پر بھی روشنی پڑ جائے لہٰذا التماس ہے کہ باتفاق عقلاء انسان بسیط نہیں بلکہ ذہناً و خارجاً مرکب ہے ہم اس وقت ترکیب خارجی سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں دنیا کے اہل آراء و اہل ملل انسان کو اجزاء متعددہ سے مرکب مانتے ہیں لیکن اطباء و متکلمین تو فرماتے ہیں کہ انسان کے جمیع اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں۔ اطباء روح غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب میں روح غیبی سے بحث نہیں کرتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہیں کیونکہ نہ امتناع پر اب تک طبیب نے کوئی قوی یا ضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طبیب نے اس کا انکار کیا اور بحث نہ کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث

ے حکیم مولوی اسعد اللہ صاحب رامپوری کا مدرس مظاہر علوم سہارنپور سلمہ اللہ تعالیٰ ۱۲

فن طب سے خارج ہے فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں اطباء کے روح غیبی کے قائل نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہیں حالانکہ فیثاغورس وجود افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع و غروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی سے یہ تمام حسابات درست ہو سکتے ہیں ذاتیات نظام یا لوازم غیر منفکہ نظام میں وجود افلاک داخل نہیں ہے اگر افلاک کا عدم بھی فرض کر لیا جائے تب بھی نظام مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک کے (ساکنہ ہوں یا متحرکہ) نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کواکب کی حرکت سے منتظم ہو سکتا ہے مگر ابناء زمانہ نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کر دیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں رجماً بالغیب جو چاہو کہتے ہیں۔ اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب میں روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے کہ روح طبی ہے مرکب مانتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح متکلمین کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں کوئی جزو مجرد نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ان ارواح کا تکون و حدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فناء ابدان سے یہ بھی فنا ہو جاتی ہیں حضرات متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف کرتے ہیں الروح جسم لطیف سار فی البدن اور فرماتے ہیں کہ روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتیوں میں ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے تجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے وھو شان الحلول السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغر و عظم ارواح کا صغر و عظم ابدان کے تابع ہے تقریب الی الذہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسی جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی بھی چھوٹا ہوگا جسم طبعی اگر بڑا ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا وعلی ہذا القیاس۔ البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جوہر اور حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے متحقق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق و تکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی سو یہاں تو روح کے متعلق اجمالی طور پر بقدر ضرورت متکلمین و اطباء کے مذہب کا بیان تھا۔ اب حکماء و صوفیہ کی سنئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو ضرور ہے لیکن اس کے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اس قدر پر تو دونوں کا اتفاق ہے آگے اختلاف ہے کہ حکماء صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے

اور صوفیہ کے نزدیک اجزاء غیر مادی متعدد ہیں حکماء کے زعم میں نفس کے علاوہ کسی دوسرے جزو کے غیر مادی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں لہذا علاوہ نفس کے اور کسی جزو کو غیر مادی نہیں کہتے رد فیہ۔ وھذا ظاہر لانھم یستدلون بعدم الاطلاع علی دلیل یستدل بہ علی کون غیر النفس من الاجزاء المترکیب للانسان علی کون غیر النفس مادیا وھو کما تری فان عدم العلم لا یدل علی علم العدم) ممکن ہے کہ حکماء مشائین نے یہ قول اشراقیین سے لیا ہو۔ اور اشراقیین کو غیر مادی اجزاء میں سے صرف نفس ہی منکشف ہوا ہو یا ان میں سے بعض کو اور اجزاء کا غیر مادی ہونا بھی منکشف ہوا ہو لیکن حکماء مشائین کو بجز ایک قول کے دوسرا قول نہ پہنچا ہو بلکہ مجھے تو ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ مشائین اشراقیین کے اقوال لیکر مسخ کر لیتے ہیں ان کی عبارت دیکھتے ہیں اصل مطالب حقائق تک پہنچتے نہیں کیونکہ اہل کشف کی تعبیرات فطرۃ و عادۃ علی الدوام قاصر ہوتی ہیں مشائین اپنی جانب سے قطع و برید کر لیتے ہیں نیز اشراقیین کے مکاشفات کے صحیح ہونے کا بھی یقین نہیں کیا جا سکتا، اور ان حکماء کے نزدیک یہ تو متفق علیہ ہے کہ نفس کے علاوہ اور کوئی جزو انسانی مادی نہیں۔ آگے ان میں خود ایک اختلاف ہے اشراقیین کے نزدیک حادث قبل حدوث البدن۔ البتہ اس کے یہ سب قائل ہیں کہ نفس ایک ہے۔ وھو مذھب الاشراقیین والمتکلمین ایضاً۔ اور حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال تو صحیح ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی نہیں بلکہ بعض مادی ہیں بعض غیر مادی مگر ان غیر مادیات کو بھی حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں یعنی روح کے حدوث و تجرد میں تو مشائین کیساتھ ہیں اور تکون قبل از بدن میں متکلمین کیساتھ البتہ ان کے نزدیک یہ خیال غلط ہے کہ جزو غیر مادی صرف ایک ہے یعنی نفس ناطقہ بلکہ پانچ جزو غیر مادی ہیں تو ان کے نزدیک انسان دس اجزاء سے مرکب ہے، پانچ مادی ہیں پانچ غیر مادی۔ مادی اجزاء تو یہ ہیں۔ عناصر اربعہ و نفس۔ اور غیر مادی اجزاء یہ ہیں۔ قلب، روح، سر، خفی، اخفیٰ، انہیں اجزاء خمسہ مجردہ یعنی غیر مادیہ کا نام لطائف خمسہ ہے بعض صوفیہ اپنی اصطلاح میں ان میں نفس کو بھی شامل کر لیتے ہیں اور مجموعہ کو لطائف ستہ کہتے ہیں چنانچہ آجکل یہی نام مشہور بین الخواص والعوام ہے مگر نفس کو لطائف میں شامل کرنا باوجود اس کے مادی ہونے کے تغلیباً ہے جیسے قمرین، عمرین قمر و شمس اور ابوبکر و عمر کو تغلیباً کہا جاتا ہے یہاں مادی کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ مادہ اس کا جزو ہو جیسے بدن انسانی دوسرے یہ کہ کسی مادی یا خود مادہ میں حلول کرے یا یہاں پر نفس کو باعتبار المعنی الثانی مادی کہا جاتا ہے کیونکہ نفس جو قوۃ داعیہ الی الشر ہے منطبع فی جمیع البدن ہے لہذا مادی ہوگا مگر یہ بعض اس کو اس وجہ سے تغلیباً لطائف میں شمار کر لیتے ہیں کہ غرض تصوفی کے سبب لطائف کی ساتھ اس سے بھی بحث ہوتی ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام میں اکثر لطائف خمسہ کا عنوان مذکور ہوتا ہے اور بعض اکابر صوفیہ کے کلام میں لطائف ستہ کا عنوان اور تحقیق بالا سے معلوم ہو گیا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مجموعہ

لطائف تحقیقی قرار دیتے ہیں۔ متاخرین وغیرہ لطائف تغلیبی اول پانچ ہیں ثانی چھ۔ اور چونکہ لطائف خمسہ غیر مادی و مجردات ہیں تو بقاعدہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ لطائف خمسہ کے لئے تجرد کے لوازم بھی مثل عدم تحیز وغیرہ ثابت ہوں گے مگر اس سے یہ اشتباہ نہ ہو کہ لطائف کیلئے قدم بھی ثابت ہو گا کیونکہ قدم عقلاً، لوازم تجرد سے نہیں ہے فانہ یمکن ان یکون اللطائف مجردۃ الا انہ لا دلیل علی خلافہ۔ البتہ یہ ضرور ثابت ہوگا کہ لطائف متمکن و متحیز نہیں ہوں گے کیونکہ حیز و مکان خواص مادہ سے ہیں یہ مجرد ہیں اور تحیز و تمکن میں تنافی ہے اس تحقیق کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ کے کلام میں واقع ہے اللطائف فوق العرش جس سے تمکن و تحیز کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ عرش تو مکان ہے حالانکہ ان کا تجرد اس کا منافی ہے سو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی تعبیر ہے جس کی بنا یہ ہے کہ عرش منتہائے امکنہ ہے اہل اسلام کے نزدیک بھی کیونکہ باجماع امت وراء عرش کوئی مکان و حیز نہیں ہے اور حکماء کے نزدیک بھی کیونکہ وہ عرش کو فلک الافلاک محدد جہات وغیرہ کہتے ہیں اور اس کے بعد لا خلاء و لا ملاء کے قائل ہیں البتہ اہل اسلام و حکماء میں فرق یہ ہے کہ اہل اسلام عرش اور جمیع افلاک کے حدوث کے قائل ہیں اور حکماء قدم کے پس اب فوق العرش کے معنی ہوں گے فوق الامکنۃ کلہا یعنی خارج عن الامکنۃ اور اس کے لئے لازم ہے غیر متحیز و غیر متمکن ہونا پس فوق کے معنی خارج کے ہیں نہ کہ معنی متعارف جس میں استقرار ہوتا ہے پس فوق العرش عدم تمکن کو تعبیر کرنا تعبیر اصطلاحی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ یہاں سے الرحمٰن علی العرش استوی کے متعلق ایک محتمل توجیہ سمجھ میں آگئی ہو گی کہ یہ کلام محمول علی ظاہرہ نہیں کیونکہ عرش عند اہل الشرع کما مر قریباً حادث ہے اور رحمٰن عزوجل قدیم ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اس لئے استواء علیہ بالمعنی المتعارف بھی حادث ہوگا اور اس کے حدوث سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے تغیر ذات کو وھو مستحیل و مستلزم المستحیل مستحیل) اور اس پر ایک تفریع یہ بھی ہو گی کہ لطائف ستہ کے تصور میں تصور عرش کی حاجت نہیں ہو گی کیونکہ اللطائف فوق العرش سے یہ مراد نہیں کہ لطائف عرش پر برابر بیٹھوں کی طرح بیٹھے ہوئے ہیں بلکہ اس اعتقاد سے یہ مراقبہ جائز بھی نہیں تصور بلا حکم کا مضائقہ نہیں ہے یہ اہل کشف کا قول اور حضرات متکلمین ان لطائف کے منکر ہیں لیکن چونکہ یہ لطائف نہ ممتنع ہیں تاکہ ادلہ عقلیہ سے ان کا امتناع و بطلان ظاہر کیا جائے نہ واجب بالذات یا بالغیر ہیں کہ براہین سے ان کا اثبات کیا جائے بلکہ ایسے ممکن الوجود ہیں جو مکاشفہ سے ثابت کئے گئے ہیں اور متکلمین کو مکاشفہ ہوا نہیں اس لئے ان کا انکار بلا دلیل ہے باقی متکلمین نے ان کے عدم پر جو دلیل قائم کی ہے وہ اوھن من بیت العنکبوت ہے متکلمین یہ دلیل نفی لطائف پر بیان کرتے ہیں کہ وصف تجرد باری تعالیٰ کے اخص صفات سے ہے اب اگر غیر باری تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے تو اشتراک لازم آجاویگا

اور اخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ اخصیت کے لوازم مینا بالمعنی الاخص سے ہے یوجد فیہ تعالیٰ و لا یوجد فی غیرہ تعالیٰ وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالیٰ موقوف علی نفی التجرد عن غیرہ ولو یثبت ففیہ مصادرۃ علی المطلوب وہ دوسری تحلیل یہاں اخص صفات باری تعالیٰ میں وجوب بالذات ہے نہ کہ تجرد البتہ قدم بالذات باتفاق حکماء و اہل اسلام وقدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات کا مترادف ہے جو اخص صفات ہے اس لئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالیٰ کیلئے باطل ہے غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کے قائل ہیں سو ان کے نزدیک لطائف متعددہ ہیں مجردہ ہیں غیر متمکنہ ہیں حادثہ ہیں بالذات بھی بالزمان بھی۔ یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہیں ہے کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الٰہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد پس صوفیہ لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہیں جیسے اطباء بدن انسانی سے بحث من حیث الصحۃ والمرض کرتے ہیں اس لئے میں ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہوں۔

نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اس لئے اس کے افراد شدت وضعف میں مختلف ہیں اور بعض حضرات نے اس کو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت و شہوت میں تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت۔ تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ شہوت و غفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جزو اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جزو ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات و طاعات سے ہوتی ہے یعنی ریاضت و تقویٰ سے شہوت و غفلت میں کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون و عدم سکون کے صوفیہ نے تین درجے مقرر فرمائے ہیں (۱) سکون کامل و تام (۲) غیر کامل و غیر تام (۳) عدم السکون مطلقاً درجۂ اولیٰ میں نفس کا نام مطمئنہ درجۂ ثانیہ میں لوامہ۔ درجۂ ثالثہ میں امارہ بالسوء ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ و ریاضت زہد و طاعت و ورع و تقویٰ میں انسان کی مقاومت کرتا ہے پس اگر نفس میں بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت اطمینان کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی مطاع تو لوامہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ میں ارتکاب افعال شنیعہ سے نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت میں غالب و مطاع ہی رہے تو امارہ بالسوء کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوء و قباحت کی راہیں بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر میں مقاومت تو نہیں کرتا ہے

لیکن وساوس و خطرات پیش آجاتے ہیں مگر اس سے انسان کے اجر و کمال میں ازدیاد ہوتا ہے جیسے شائستہ گھوڑا بھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وساوس و خطرات کے درجہ میں مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے اسی وجہ سے نفس کی مقاومت کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہے یہ تو لطیفۂ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب میں مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یاد وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ میں آئندہ تفہیم کی سہولت کے لئے لفظ تصور ہی استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی و ذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول یا خبر ثابت ہونا متحقق اصل ذکر کیلئے لازم نہیں ہے جیسے اللہ قادر اللہ علیم اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالدلیل کا محتاج نہیں (بطور جملۂ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہوگا اس میں کیا حرج ہے حقیقۃً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی کی حکایت ہے، حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس میں کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہؒ کا جواب بھی ہو گیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہیں وجہ جواب یہ کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے گو تصدیق بھی مثل اللہ قادر وغیرہ منجملہ افراد ہے) اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہیں اس لئے تقریب و تسہیل فی الجملہ و تعیین درجات کے واسطے میں ایک تمثیل میں پانچ درجے بیان کرتا ہوں (۱) شخص محبوب موجود و حاضر نہ ہو بلکہ غائب و غیر موجود ہو اس کو یاد کیا جائے۔

(۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافۂ بعیدہ پر جس سے خط و خال اچھی طرح نظر نہ آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط و خال اچھی طرح نظر آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۴) وہ شخص بالکل قریب موجود ہو اور تصور و دیدار میں استغراق و محویت ہو جائے کہ فرط عشق و محبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے

(۵) وہ محویت یہاں تک ترقی کرے کہ بے خبری کی بھی خبر نہ رہے۔

یہ پانچوں درجات ہیں تصور کے درجۂ رابعہ و درجۂ خامسہ کو نعاس و نوم غرق کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے درجۂ رابعہ بالکل نعاس کے مانند ہے کہ نعاس میں صاحب نعاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ میں نعاس میں ہوں لیکن جسم و دماغ پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گو اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہو مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے و درجۂ خامسہ بالکل نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا کہ میں نوم میں ہوں اور نہ اس کو علم ہے کہ لا ادری ادری

انا لا ادری کا مصداق ہوتا ہے ورنہ وہ صاحب تو مستغرق نہیں ہوگا کیونکہ نوم مستغرق کے خواص و لوازم میں سے ہے کہ لاعلمی و بےخبری سے بھی لاعلمی و بےخبری ہو۔ اب ہم ان درجات خمسہ کے اصطلاحی اور منقول نام بتلاتے ہیں۔ درجۂ اول کا نام ذکر ہے کیونکہ اس میں محض یاد ہے درجۂ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس میں متصور و مرئی سامنے حاضر ہوتا ہے درجۂ ثالث کا نام مکاشفہ ہے کیونکہ مرئی کے غایۃ قرب کی وجہ سے حضور تام اور خیال خط و خال کا انکشاف ہوتا ہے درجۂ رابع کا نام شہود و مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور اتم و اکمل کو کہتے ہیں اور اس درجہ میں حضور اتم و اکمل سے غایت شیفتگی و فریفتگی و وفور ولہ و ولع ہوتا ہے۔ نیز اس درجہ کا نام فنا بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہیں ہوتا درجۂ خامسہ کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ سے مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی کے زائد ہو اور اس درجہ میں معاینہ شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام فناء الفناء بھی ہے کیونکہ غایت محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا۔ ؎

ہو فنا ذات میں کہ تو نہ رہے ۔۔۔ تری ہستی کا رنگ و بو نہ رہے
تو درو گم شو وصال اینست و بس ۔۔۔ گم شدن گم کن کمال اینست و بس

جس طرح ہم نے تمثیل میں تصور و ذکر کے درجات خمسہ مقرر کئے ہیں اور اسماء اصطلاحی نقل کئے ہیں بعینہ یہی درجات خمسہ تصور مقصود حقیقی میں بھی ہیں اور ان درجات تصور کے اصطلاح صوفیہ میں بھی اسماء ہیں۔
(۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ و فنا (۵) معاینہ و فناء الفناء۔ پس لطیفۂ قلب کا فعل ذکر ہے لطیفۂ روح کا فعل حضور لطیفۂ سر کا فعل مکاشفہ۔ لطیفۂ خفی کا فعل شہود و مشاہدہ و فنا۔ لطیفۂ اخفیٰ کا فعل معاینہ و فناء الفناء ہے۔ بعض حضرات مشائخ کی رائے ہے کہ ذکر کی بطرز معہود و مخصوص اس قدر مشق کی جائے کہ یہ لطائف خمسہ علیحدہ علیحدہ ذاکر ہو جائیں یعنی یہ سب افعال صادر ہونے لگیں۔ بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب سے ذکر کی مشق کی جائے جس سے ان سب افعال کا صدور ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہیں کہ یہ بتایا جائے کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے اور یہ فعل کس لطیفہ کا یہ حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیلی کو حجاب سمجھتے ہیں۔ حدیث شریف میں بھی ایسے امور میں صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور چونکہ مشغولین بالطائف کے نزدیک بھی ان لطائف خمسہ میں باہم اتصال ہے اس لئے صرف ذکر قلب سے بھی بقیہ لطائف میں آثار و افعال مذکورہ سرایت کرتے جاتے ہیں کیونکہ یہ لطائف مرایا متعاکسہ کی طرح ہیں کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس ڈالا جائے اور اس آئینہ کے مقابلہ میں دوسرا آئینہ ایسی وضع سے رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اس میں بلاواسطہ نہ پڑے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو۔ اسی

طرح ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابلہ میں رکھا جائے و ہلم جرا تو جیسے ایک آئینہ سے اور آئینہ ہائے متصلہ میں نور آفتاب درخشاں ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف میں بھی آثار مطلوبہ نمایاں ہوتے ہیں حتی کہ شدت اتصال ہی کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ میں یہ بھی اختلاف ہو گیا ہے کہ بعض حضرات ان میں اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری کے قائل ہو گئے ہیں وہ فرماتے ہیں جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو مثلاً عالم، حافظ، قاری، شاعر، کاتب ہو مختلف اوقات میں مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہو تو اس کے اوصاف و عوارض میں تعدد ہے اور مصداق ایک ہے۔ ؎

عباراتنا شتى وحسنك واحد ۔۔۔ وكل الى ذاك الجمال يشير

اور بعض حضرات لطائف خمسہ میں تغایر حقیقی مانتے ہیں امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کے ربع ثالث مہلکات عجائب القلب میں ان بعض لطائف سے تعرض کیا ہے اور ان کو متحد مانا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ حضرات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری (مضغۂ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شے ہے قلب صنوبری جزو جسد ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضۂ آثار و انوار کا ہے جیسے حکماء بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے جزو بدن نہیں ہے مگر اس کا تعلق بدن سے تصرف و تدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف اربعہ کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذاکر لطائف سے ذکر کرنا چاہتا ہے تو ان لطائف کے خاص خاص مقامات کی جانب بھی جن کو ان لطائف سے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات و محال لطائف کا ذکر ان شاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے) چنانچہ جب لطیفۂ قلب کو ذاکر بنایا جاتا ہے تو قلب صنوبری کی جانب توجہ کی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باقی توجہ کے طریقے مختلف ہیں اور ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہیں کیونکہ وہ عمل کرانے والے کی رائے پر موقوف ہیں جو طریقہ مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے۔

بطور جملۂ معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب۔ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم میں قلب سے مراد گو لطیفۂ قلب نہیں مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل میں اس لطیفہ کا ہے جس کو اس مضغہ کے ساتھ غایت اتصال و تعلق کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالات اور کیفیات کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اب ان لطائف کے مقامات و محال کو سمجھئے نفس کا محل تحت السرہ ہے وجداناً اس محل کی تخصیص کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ موقع بدن انسان میں سب سے زیادہ محل شہوت ہے کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور و ام الخبائث و المفاسد ہیں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن تحت السرہ سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرور

ومفاسد کا تعلق زیادہ تر بطن و فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے
لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات و محال سے ہے جو ان کے تجرد کے بے کیف ہے سو لطیفۂ قلب کا محل قلب
صنوبری ہے جو پستان چپ کے نیچے ہے لطیفۂ روح کا محل پستان راست کے دو انگل نیچے قلب صنوبری کے
محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفۂ قلب و لطیفۂ روح کو ذاکر بنانے کیلئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے۔ اس کے
بعد حضرت اقدس نے ایسے انداز میں جو منضبط بیان نہیں ہو سکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا وجد آور ترنم
دلکش لہجہ میں آہستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں
جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع سے ایک خاص کیفیت کا
اثر ہوگا کیونکہ میرا جس قلب بھی باوجود قساوت کے کسی درجہ میں متاثر تھا لطیفۂ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفۂ خفی کا محل
دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً للفہم یوں سمجھئے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب
لطیفۂ خفی کا محل ہے۔ لطیفۂ اخفیٰ کا محل ام الدماغ ہے۔ ام الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جس کو جوہر دماغ کا مرکز
کہا جا سکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو ان کو لطائف کے ذاکر
بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تحیز و تمکن سے بالاتر ہیں
اور امور غیر متمکنہ متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں پائے جاتے تو
لطائف کے الوان کیسے ہو سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان لطائف کی تجلیات
مثالیہ کے الوان ہیں جن کو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں
مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونے کے سبب معین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی
ہر مجرد و بے کیف شے کی ہو سکتی ہے حتی کہ واجب تعالیٰ شانہ کی بھی۔ چنانچہ ہزار ہا واقعات ہیں کہ لوگوں نے باری تعالیٰ
کو خواب میں دیکھا حالانکہ اس عالم میں مرئی کیلئے متجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرویا تجلی مثالی پر
محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل میں دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو ممتنع ہے لیس
کمثلہ شئ لیکن اثبات مثال ممتنع نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ ولہ المثل الاعلیٰ وقال فی مقام اٰخر مثل نورہ
کمشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل والمثال لفظان مترادفان مختلفان صیغۃً ومتحدان معنیً) اور واجب کیلئے
مثل نہ ہونے اور مثال نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے
کوئی نوع نہیں ہے جس میں کسی شے کی مشارکت ثابت ہو سکے لہذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثلیہ محال ہے اور مثال کا

اطلاق مشارک فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ میں باشدیۃ والاکملیۃ سے پایا جاتا ہے
مخلوق میں اضعفیۃ والانقصیۃ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع و بصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع و
بصر میں واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع و بصر اقویٰ و اعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف
و ادنیٰ باقی مطلق وصف میں مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ لا یشبہ شئ کہا ہے اس کی تفسیر لا یماثلہ شئ
بحیث یسد احدہما مقام الآخر کی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ ادم علی صورتہ میں
صورت کے معنی بھی مثال ہیں یعنی خلق اللہ ادم علی مثالہ لان السمع والبصر وغیرہما مشترکۃ بین الممکن
والواجب فالممکن فی ہذہ الاوصاف مثال الواجب ولہذا نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن
ضرب الوجہ لان الضرب قد یفضی الی ابطال ہذہ الاوصاف لوجود الاوصاف المذکورۃ التی ہی کامیات
الاوصاف باسرہا فی الوجہ۔ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احترام ہے اور خلق اللہ ادم
علی صورتہ میں صورت سے مراد شکل نہیں جو احاطہ حد واحد یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورۃ پر اشکال
ہو بلکہ صورت کے معنی ظہور کے ہیں جیسے کہتے ہیں صورۃ المسئلۃ ہکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور
اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہیں کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح
مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اس لئے خلق اللہ ادم علی صورتہ فرمایا گیا ہے علماء نے اس کے اور بھی مختلف
جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً الاضافۃ للتشریف کالاضافۃ بیت اللہ فی اصل المعنی خلق اللہ ادم علی صورۃ
کریمۃ اوجدہا لہ۔ وقال بعضہم المراد بالصورۃ الصفۃ کما یقال صورۃ المسئلۃ کذا ای خلق اللہ ادم
علی صفتہ ولعلہ یرجع الی ما قلنا او لا ویحصل علیہ ما قالہ الصوفیۃ تخلقوا باخلاق اللہ الی غیر ذلک
من الاقوال التی بسطہا المحدثون فی شروحہم لکتب الاحادیث۔ الحاصل تجلی مثالی کی حقیقت یہ ہے کہ
ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شے ظاہر ہو جس سے کسی قدر وضوح زائد کے ساتھ ذی مثال کا تصور ہو جائے باقی مثال
و ذی مثال میں تشابہ من جمیع الوجوہ ضروری نہیں جیسے زید کالاسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف
یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں لا غیر گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے شیر
میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل میں دیکھا جائے تو مثال تو حادث
ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم و حدوث
کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اس مناسبت میں بھی درجات ہیں مطلق مناسبت اس کا مدار نہیں بلکہ خاص مناسبت جس کی حد جامع مانع و کنہ منضبط نہیں ہو سکتی لیکن اس تجلی کے وقت صاحب واقعہ کو علم ضروری کے طور پر اس مثال کا مرآۃ ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ امر سائر مخلوق میں مشترک نہیں بعض علماء نے اس تجلی مثالی کے کچھ احکام ذکر کئے ہیں۔ مثلاً میدان قیامت میں تجلی کیسے ہوگی۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ عرصۂ قیامت میں حق تعالیٰ تجلی ہوں گے لیکن اہل محشر پہچانیں گے نہیں اور کہیں گے نعوذ باللہ منک کیونکہ حکمت ابتلاء سے اُن کو اس تجلی کا تجلی مثالی ہونا معلوم نہ ہوگا پھر دوسری مرتبہ حق تعالیٰ تجلی ہوں گے اس مرتبہ پہچانیں گے اور پہچانتے ہی سجدہ میں گر پڑیں گے تو یہ دونوں تجلیاں قیامت میں باتفاق امت مثالی ہوں گی کیونکہ موطن قیامت تو عالم ناسوت ہی کے اجزاء سے ہے اور ناسوت میں ذات مرئی نہیں ہوتی یہ رویت مخصوص ہے جنت کیساتھ پس یہ تجلی مثالی ہوگی۔ یہ گفتگو تو قیامت کی تجلی کے متعلق تھی باقی جو جنت میں تجلی ہوگی وہ جماہیر فرق اسلامیہ کے نزدیک ذاتی بے کیف ہوگی صرف معتزلہ اور ان کے اتباع جنت میں بھی تجلی ذاتی کے منکر ہیں کیونکہ وہ ان شرائط کو جو عالم ناسوت میں رویت کیلئے لابدی ہیں عقلاً ماہیت رویت کیلئے خواہ وہ کسی عالم میں ہو ضروری سمجھتے ہیں اور اہل حق ان شرائط کو عادی اور مخصوص اس عالم کے ساتھ مانتے ہیں اور تجلی مثالی کی تحقیق رسالہ التشرف میں کسی قدر زائد کی گئی ہے۔ وھی لصاحب الملفوظ فمن شاء الاطلاع علی دقائق التجلی فلیرجع الیہا) خلاصہ یہ ہے کہ یہ الوان مکشوفہ نفس لطائف کے نہیں بلکہ لطائف کی

ف وحیث نقل منہا ہہنا حاشیۃ لابد منہ لتکثیر النفع۔ قال فی التشرف بمعرفۃ احادیث التصوف انقل لک ذلک الحدیث مع توجیہ بعض اجزائہ علی اصول القوم واللفظ لابی سعید الخدری حین یقال لا یبل الموقف لیتبع کل امۃ ما کانت تعبد و فی آخرہ حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر و فاجر اتاہم رب العالمین فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیہا ای عرفوہا کما فی لفظ ابی ہریرۃ و تبقی ہذہ الامۃ فیہا منافقوہا فیاتیہم اللہ فی صورۃ غیر صورۃ التی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا و کون ہذا التجلیا مثالیا کما ہو ظاہر مدلول لفظ الصورۃ فقال فما ذا تنتظرون تتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقر ما کنا الیہم ولم نصاحبہم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئا مرتین او ثلاثا حتی ان بعضہم لیکاد ان ینقلب ای عن الصواب و یرجع عنہ للامتحان الشدید الذی جری قال النووی و لعل وجہ انکارہم ان الوجہ الذی یعرفون بالحق فی الدنیا التجلی مثالی ایضا الا ان ذلک [illegible] فی اذہان مختلفۃ و یکون ہذا التجلی المثالی المحشری کما دل علیہ قولہ علیہ السلام فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیہا الحدیث لعل حکمۃ الامتحان کما بین عن الخطابی والنووی ای الامتحان ایمانہم ودعواہم التوحید و قولہم فارقنا الناس فتجلی لہم فی غیر صورۃ التی تہم الذہنیۃ ولم یتجل فیہم العلم الضروری بکونہ تجلیا ربانیا فظہر الحکمۃ اذ ظہر صدق دعواہم التوحید حیث لم یتوجہوا الیہ ما زعموہ غیر الرب ولعل ہذا ینقلب من الصواب ہو لغلبۃ الاہوال علی عقولہم بحیث لا یبعد ان ینکروا التجلی المثالی الآخر
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں (لیکن مجازاً لطائف ہی کے الوان کہے جاتے ہیں) سو نفس کا لون زرد ہے قلب کا سرخ ہے روح کا سفید ہے۔ سر کا سبز ہے خفی کا نیلگوں ہے۔ اخفیٰ کا سیاہ ہے جیسے مخمل۔ ختم۔ ایک صاحب نے لطائف میں تغایر اعتباری یا حقیقی ہونے کے متعلق سوال کیا اس پر فرمایا کہ بعضے تغایر حقیقی کے قائل ہیں بعضے تغایر اعتباری کے وقس بسبق ھذا القدر اور اس اختلاف کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے متکلمین و حکماء حواس خمسہ کے اثبات و انکار میں اختلاف رکھتے ہیں متکلمین ان حواس کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان حواس کے افعال کو قلب کے متعلق کہتے ہیں اور حواس کو آلات ادراک قلب بتلاتے ہیں اور حکماء طبعیین و الٰہیین بالاستقلال ان حواس کو ثابت کرتے ہیں اس میں محققین یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود ذکر ہے باقی محال ذکر یعنی لطائف کی طرف تفصیلی توجہ کرنے سے طبیعت میں تفرق و تشتت و انتشار و پراگندگی تحصیل ہوتی ہے کیونکہ ایک لطیفہ کے ذکر بتانے کے بعد دوسرے لطیفہ کو ذکر بتانے کی جب ضرورت ہوگی تو یا تو پہلے لطیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے تب تو وہ رخصت ہوا اور محنت سابقہ اکارت گئی یا دوسرے لطیفہ کیساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الا فی الدنیا بعد ما رأوا اصحاب الالتفات فیقول ہل بینکم وبینہ آیۃ تعرفونہ بہا فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد للہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود ولا یبقی من کان یسجد اتقاء و ریاء الا جعل اللہ ظہرہ طبقۃ واحدۃ کلما اراد ان یسجد خر علی قفاہ (وقال القاضی عیاض کما نقل عنہ النووی قیل المراد بالساق ہہنا نور عظیم ورد ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسقلت و یتجلی اللہ تعالیٰ لہم علی الصورۃ یا کونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ قبل ذلک واللہ اعلم ثم یرفعون رؤسہم و قد تحول فی صورۃ التی رأوہ فیہا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقولون انت ربنا الحدیث رواہ مسلم باب اثبات رویۃ المؤمنین ربہم الا الذی اری ان ہذا التحول ہو ظہورہ فی الصورۃ الذہنیۃ المثالیۃ التی کانوا عرفوہ بہا قبل ذلک وہذا ہو الذی وعدنا اداءہ فی العبارۃ المتقدمۃ علی ہذہ العبارۃ فی اصل الرسالۃ ۱۲ و اما بیان ذکرہ قولہ سابقاً فی الحدیث و یجوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیۃ من بعضہا الی بعض وہذہ الصورۃ وان کانت واحدۃ کالشخص لکنہا یمکن ان تری مختلفۃ فی الابصار المختلفۃ فیمکن انطباق التصورات المختلفۃ علی الصورۃ المتعینۃ ہذا و انما لم یتجل بصورۃ الاعلی ما عرفوہ مغایرۃ لعدم حصول حکمۃ الامتحان وان کل من یعتقد انہ تعالیٰ لیس بعرض ما اعتقدناہ و ما یعتقد انہ لیس فرق ما اعتقدناہ فتجلی بصورۃ علی سبیل احتمال کونہ تجلیا ربانیا و ما اتقوا فلم یحصل الامتحان فتجلی بصورۃ ادنی وکان ما یعتقد انہ لیس دون ذلک بالتی تاتیہم واعلم ان کل ما ذکرتہ ہہنا فی شرح الحدیث علی اصول القوم لیس شئ منہا قطعیا انما ہو من قبیل ما ذکرہ الآخرون من العلماء کقول بعضہم فی التجلی الادنی ای بعض الملائکۃ یختبرہم و کقول بعضہم ملک جعلہا قولہ علیہ السلام انا ربکم تستعلین عن ہذا المحل والحکمۃ عرضت بہذا التقریر علی ان وجہ تسمیۃ التجلی فی الجنۃ بکونہ رویۃ الذات انہ لم یدرک کنہہا فی الوقت بالمثال کما کان لموسیٰ علیہ السلام بالطور بصورۃ النار و لا یمتنع علیہ المثال بمعنی التشارک فی وصف لقولہ تعالیٰ و للہ المثل الاعلیٰ و یمتنع علیہ المثل بمعنی التشارک فی الماہیۃ لقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شئ و ہذا وان لم یکن قدرنا الکل لکن التشارک لا یبلغ الی حد الکمال یکون رؤیۃ التقدیم والیقین الذی ینتہی الی درجہ التقارب والتماثل بینہما فتبصر و تفکر لعلک تفضل

پہلے لطیفہ کی طرف بھی توجہ کریگا تاکہ دونوں محفوظ رہیں تو توجہ میں انتشار لازمی ہے جو خلل مقصود ہے اور بعض حضرات نفخ
کی طرف زیادہ التفات فرماتے ہیں اور یہ سب اختلاف اجتہادی ہے فلا یعیب بعضہم علی بعض اور یہاں لطائف
کا بقدر ضرورت بیان ختم ہوا پھر فرمایا کہ میں نے لطائف کے جو افعال بیان کئے ہیں وہ کسی مطبوع کتاب میں نہیں دیکھے
بلکہ تصوف کی ایک قلمی کتاب قطرات الحیات میں دیکھے تھے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی صاحب اس تقریر ملفوظ کو
محفوظ کریں تو القطائف فی اللطائف یا من اللطائف جو مناسب سمجھیں نام رکھ لیں (مجھکو القطائف من اللطائف
اچھا معلوم ہوتا ہے اس لئے میں اس تقریر کو القطائف من اللطائف سے موسوم کرتا ہوں) پھر فرمایا میں اس
مضمون کے بعد بطور تتمہ کے بمناسبت التفات الی اللطائف کے ایک ضروری مضمون تصور شیخ کا بھی کہ وہ التفات
الی الصورۃ الشیخ ہے بطور اجمال بیان کئے دیتا ہوں بعض حضرات شغل تصور شیخ کو جزو طریق سمجھتے ہیں اور بعض حضرات
عوام الناس کیلئے مانع طریق اور توجہ الی غیر الحق سمجھتے ہیں۔ وھو الجشتیۃ۔ جو لوگ چشتیہ کو مبتدع غیر متبع سنت کہتے
ہیں ان سے بطور الزام کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چشتیہ بہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ اتباع
سنت کا خیال رکھتے ہیں باقی چونکہ ہم کو الزام مقصود نہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ دوسرے حضرات پر بھی کوئی اعتراض
نہیں کیونکہ دونوں سلسلوں کے حضرات ہمارے اکابر ہیں اور یہ مسئلہ مجتہد فیہا ہے ہر فریق اپنے اجتہاد سے جیسا
نافع سمجھتا ہے ویسا عمل کرتا ہے دونوں مثاب ہیں۔ دونوں حق تعالیٰ کے نزدیک علی الطریق الصحیح ہیں چشتیہ
تصور شیخ کا درجہ صرف یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود توجہ الی الحق ہے مگر ابتدائے سلوک میں پراگندگی تخیل کو وساوس
وخطرات قلب سالک کو مشوش کرتے ہیں اور یکسوئی سے مانع ہوتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ غیب وراء الوراء ہے
وکما قیل ما خطر ببالک فہو ھالک واللہ اجل من ذلک، اس کا تصور جمتا نہیں پس وساوس ستاتے ہیں۔
ان وساوس سے بچنے کے لئے ضرورت ہے کہ تخیل کو کسی خاص شئی سے وابستہ کیا جائے تاکہ وساوس دفع
ہو جاویں کیونکہ النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد۔ اور گو یہ غرض ہر شے کے تصور سے حاصل ہو سکتی
ہے مگر جو شئی احب ہوگی وہ الصق بالقلب ہوگی اور جو شئی الصق بالقلب ہوگی وہ تخیل میں زیادہ یکسوئی پیدا کریگی
اور ظاہر ہے کہ ایک معتقد و مرید کے نزدیک اس کا شیخ سب سے احب ہوتا ہے لہذا تصور شیخ سے وہ وساوس و
خطرات جو ابتداء میں رونما ہوتے ہیں دفع ہو جاتے ہیں چشتیہ نے اس سنکھیا کو مدبّر کرکے استعمال کیا ہے
پھر جب تصور شیخ بضرورت دفع وساوس وخطرات ہے تو بقاعدہ مسلمہ الضروری یتقدر بقدر
الضرورۃ وساوس وخطرات کے مندفع ہو جانے کے بعد یہ تصور شیخ بھی ترک کر دینا چاہئے اور اس سے زیادہ

تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس وضعیف العقائد کیلئے سخت مضر
ہے۔ انہیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسمٰعیل صاحب شہیدؒ نے تصور شیخ کو ما ھذہ التماثیل التی انتم
لہا عاکفون کے ماتحت بت پرستی میں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اس قدر توجہ تام
ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور بھی نہیں آنے دیتا اور اس قدر انہماک واستغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک ذوق
وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف
تو جو کہ مقصود لذاتہ ہیں اتنی توجہ نہیں کی گئی اور غیر حق کی جانب اس قدر توجہ کی گئی بعض غلاۃ تو شغل رابطہ میں
حق تعالیٰ کی طرف بھی قصداً توجہ نہیں کرتے مجھکو تو یہ لمرزۃ فی التوحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یاد
آئی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے تصور شیخ تجویز کیا سید صاحب
گو مرید و معتقد تھے لیکن انہوں نے ادب کے ساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا
یہ شرک ہے۔ شاہ صاحبؒ نے فرمایا ؎

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید — کہ سالک بے خبر نبود زراہ و رسم منزلہا

سید صاحب نے عرض کیا کہ جو ارشاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا
ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت محدود نافرمانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہ ہو تب بھی شقاوت دائمی کا
موجب نہیں (ع صد جا ہے سزا ہیں عقوبت کیواسطے + آخر گنہگار ہوں کافر نہیں ہوں میں، وقالہ
غالب الدھلوی ۱۲ جامع) اور وہ جبکہ مَے کو حقیقی معنی میں لیا جائے بخلاف شرک کے کہ مشرک کے لئے ہمیشہ
کیواسطے باب نجات مسدود ہے حضرت شاہ صاحبؒ ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپکی طبیعت طریق
ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منازل سلوک طے کرائیں گے وقد فعل فللہ درھما
ممن یقال فیہما ؎

وزیرے چنیں شہریارے چناں — جہاں چوں نگیرد قرارے چناں

تم الاصل ھھنا و تلوہ فائدتان) الحقتا فیما بعد۔

فائدہ اولیٰ۔ ۱۹ ر رمضان ۴۹ھ بروز یکشنبہ وقت صبح ۷ بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب
نے کچھ شبہات وسوالات لکھکر پیش کئے تھے۔ حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سن لیجئے اسکے
بعد ایک ایک شبہ پیش کرکے جواب سنتے جائیے گا پہلے لطائف ستہ کے ذاکر ہونیکی اصل حقیقت جسکا اول اجمالاً ذکر

ہوا تھا قدرے تفصیل سے سمجھ لیجئے۔ اس سے اشغال لطائف کی حقیقت کا بھی انکشاف و کامل ظہور ہو جائیگا
اور اس حقیقت سے مراد حقیقت معمول بہا ہے جسکی طریق تصوف میں مشق کرائی جاتی ہے۔ ذکر لطائف دو چیزوں
سے مرکب ہے ایک ذکر سے دوسرے شغل سے مجموعہ کو اہل فن اصطلاحاً ذکر کہتے ہیں (من قبیل تسمیۃ المجموع
باسم الجزء) ذکر سے مراد تو وہی ذکر ہے جو شریعت میں مذکور و ماثور و منقول و مامور بہ و مقصود ہے اور شغل سے
(جو کہ دوسرا جزو ہے) مراد ہیئت ذکر ہے (کان علی صورۃ الذکر) یعنی یہ تصور کیا جائے کہ فلاں موضع جو فلاں
لطیفہ کا محل ہے مشغول ذکر ہے جیسے ہمارا منہ لسان ذاکر ہے اسی طرح یہ محل بھی ذاکر ہے مثلاً لطیفۂ قلب میں لسانی ذکر
کیساتھ یہ تصور کیا جائے کہ قلب صنوبری بھی ذکر کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ ذکر لطائف میں اصطلاحاً شغل بھی ہوتا ہے
یعنی محال لطائف کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذکر آہی میں یہ محال بھی ہمنوائے لسان ہیں۔ (اور تصوف میں
تمام اشغال کی حقیقت تخیلات مخصوصہ ہیں) اہل شغل کی تائید و تقویت اور اس کے کامیاب و موثر بنانے کیلئے
بعضے اور اعمال بھی کئے جاتے ہیں مثلاً کلمات ذکر کو سانس سے اوپر کو اٹھایا جاتا ہے۔ پھر تخیل سے دماغ میں پہنچایا
جاتا ہے اور وہاں پہنچا کر سانس روک لیجاتی ہے یعنی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ام الدماغ میں سانس بند ہے کیونکہ تجربہ سے
یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ حبس دم کو دفع خطرات اور مطلوب کی جانب توجہ قوی میں زیادہ دخل ہے (چنانچہ
نشانہ میں ہدف کو سامنے رکھنے کیلئے حبس دم ضروری سمجھا جاتا ہے) اور اس حالت میں ذکر لسانی یا قلبی میں
مشغولی کی جاتی ہے اور ذکر جیسے لسانی ہوتا ہے اسی طرح قلبی بھی ہوتا ہے کہ الفاظ تخیلہ سے قلب سے ذکر کرایا جاتا ہے
اس ذکر قلبی کی اصل اس حدیث شریف سے احتمالاً استنباط ہو سکتی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ
علی کل احیانہ (رواہ مسلم کذا فی باب مخالطۃ الجنب من المشکوٰۃ) کیونکہ علی کل احیانہ کو اگر استغراق حقیقی
پر محمول کیا جائے کما ھو الظاھر المتبادر تو تخلی للبول والغائط والجماع کے اوقات کو بھی شامل ہوگا حالانکہ ایسے
اوقات میں ذکر لسانی سوء ادب ہے، نیز خود حضور اقدس کے معمول کے خلاف ہے حتی کہ آپ بول سے فارغ ہوئے مگر سلام
کا جواب بدون تیمم کے نہیں دیا حالانکہ ذکر خالص بھی نہیں من وجہ کلام بھی ہے اسی لئے مفسد صلوٰۃ بھی ہے
پس لامحالہ کان یذکر سے مراد مطلق ذکر ہے خواہ لسانی ہو خواہ قلبی تاکہ علی الاطلاق منطوق حدیث کے موافق
تمام اوقات کا احاطہ ہو سکے البتہ اگر حدیث شریف میں علی کل احیانہ کو استغراق عرفی و اضافی پر محمول کیا جائے
اور فی اکثر احیانہ مراد لیا جائے تو اس وقت صرف ذکر لسانی کا ارادہ بھی بے تکلف مستقیم ہو جائیگا اسی وجہ سے
اس حدیث سے ذکر قلبی پر استدلال قطعی نہیں کیا جا سکتا البتہ احتمال سے کوئی شئی مانع نہیں (لان الاحتمال لاش

عن دلیل قوی و ھو الظہور والتبادر لان من احاط بمشاغلہ الکثیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم علما یتیقن ان
الذکر اللسانی کان لا یتحقق علی اکثر الاحیان الصلوۃ من غیر ورود المحن شؤن فی ابواب لا یجتمع معہا
الذکر اللسانی واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم) بلکہ اگر ذرا غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاویگا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی
اصل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ ؎

ان الکلام لفی الفؤاد و انما — جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

شریعت نے بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ بالاتفاق امت اخرس کے ایمان کیلئے اقرار باللسان
ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم و اعتقاد کامل و تصدیق تام کافی ہے اسی طرح جو شخص بالقصد والاختیار
مضامین کفریہ کو الفاظ تخیلہ سے قلب میں جاگزین و مستقر کرے وہ شریعت میں کافر ہوگا۔ الحاصل ذکر لطائف اصطلاحاً
دو جزوں کا مرکب ہے (۱) ذکر (۲) فکر (الذی عبر عنہ بالشغل سابقا والذی یلقب فکر ھہنا مراعاۃ للقافیۃ) پس ان
دونوں کے مجموعہ سے یعنی مزاولت ذکر و مواظبت فکر سے محال لطائف میں مختلف اور نئے آثار و کوائف محسوس ہوتے
ہیں خواہ وہ آثار و کوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں اور احساس ظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار و کوائف کا حدوث
ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار و کوائف کبھی حرکات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کا عروق ضوارب میں تو احساس
ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروق ضوارب میں پہلے سے موجود ہیں اب مزاولۂ فکر و شغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق و حدوث
(والا یلزم تحصیل الحاصل) اور بعض کا تحقق و حدوث ہی اب ہوا ہے پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی یہ آثار و کوائف اصوات کے
رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہیں اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف میں مسموع
ہوتے ہیں اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف خیالی ہوتے ہیں محال لطائف میں متکلم بشروط تکلم آلات تکلم سب معدوم و مفقود
ہوتے ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ خیالی نہیں ہیں بلکہ حقیقۃً محال لطائف میں پہلے سے موجود و محفوظ ہیں کیونکہ قرآن
شریف میں ہے وان من شیء الا یسبح بحمدہ تو چونکہ محال لطائف بھی اشیاء ہیں اس لئے وہ بھی آیت شریفہ کے
منطوق کے موافق تسبیح خوانی میں مشغول ہونگے اور یہ تسبیحات ہی وہ الفاظ ہیں جو ذاکر کو اب محال لطائف میں محسوس
و مسموع ہوئے ہیں۔ ھکذا قالوا ولکن فی بادی الرأی تکلف بارد مستغنی عنہ والظاہر ان المراد بہذا التسبیح
دلالۃ المصنوعات علی صانعہا کما یشیر الیہ قولہ تعالی ولکن لا تفقہون تسبیحہم فانہ لو کان المراد بہذا
التسبیح الالفاظ التی تسمع فی محال اللطائف لکان الظاہر ان یقال لکن لا تسمعون تسبیحہم واذ لیس فلیس
نعم لا یلزم من تفسیر ہذا التسبیح فی الآیۃ بالدلالۃ المذکورۃ نفی التسبیح القالی لثبوتہ بدلائل اخر ولا یلزم

من نفی اللسان نفی التکلم لان اللسان شرط عادی لہ فی ذوات اللسان لا شرط عقلی کما سبق بعد
استطرادی قول یہ امر بھی یاد رکھنے کی چیز ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا) مجھ کو اس وقت ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک جنٹو
نوجوان جو جھنجھانہ کا رئیس تھا اپنے گرو کو ساتھ لیے یہاں آیا قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالیٰ
کا کلام کہتے ہیں حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہے پس قرآن شریف
کلام اللہ کیسے ہوا میں نے کہا یہ تو بناء الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے آپ کا یہ مقدمہ ممہدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی
حاجت ہوا کرتی ہے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً متکلم کیلئے زبان ہونا ضروری ہو تو اصل متکلم تو زبان ہے چاہیے
کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو۔ اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہیے وھلم جرا حالانکہ زبان متکلم
بالذات ہے اس کو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم میں واسطہ زبان کی ضرورت ہے تو جب ایک ضعیف مخلوق
(زبان) بالذات بلا واسطہ زبان متکلم ہو سکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شیء (و ذو العلی الاطلاق) کیونکر تکلم میں زبان کا
محتاج ہوگا میں سمجھتا تھا کہ شاید یہ جواب نہیں سمجھے گا مگر چونکہ وہ اپنے طریقے کے مطابق دھیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے
سمجھ گیا اشغال و اذکار سے عقل و فہم میں بھی ترقی و ترویج ہوتا ہے کما ھو المجرب المشاھد ومن ارباب التجربۃ گویان
سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوع کا ہے اور فوراً اپنے گرو سے بولا کہ دیکھا یہ ہے علم۔ سبحان اللہ کیسی معقول بات
فرمائی پھر اس نے مجھے اپنے باغ کے وہ ہلیاد دیئے جو پہلے چھپائے ہوئے تھا۔ میں نے اس کے اخلاص کی وجہ سے
بخوشی قبول کر لیا لیکن یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جیسے تمام اشیاء کی تسبیح اضطراری بمعنی دلالت علی الصانع
ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے۔ اہل کشف و کرامات نے تو اپنے مشاہدہ و کشف کی بناء پر اشیاء کی تسبیح
اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی اسی مسئلہ ظنی کا اثبات کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں
فقال لہا وللارض ائتیا طوعاً او کرھا قالتا اتینا طائعین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں طوع و اختیار ہے البتہ یہ
ممکن ہے کہ ان اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ ان میں ہمارے جیسے آلات نہیں
ہیں بلکہ ان کی تسبیح اختیاری وہ ہے جو ان کے شایاں ہے بہر حال ان اصوات و الفاظ میں اہل فن کے دو قول
ہیں اول یہ کہ مزاولت فکر و شغل و یکسوئی سے قوت خیالیہ سے محال لطائف میں اصوات و الفاظ مسموع ہوتے ہیں
حقیقۃً نہ تکلم ہے نہ اصوات و الفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ ثانی یہ کہ یہ اصوات و الفاظ محال لطائف
میں پہلے سے ثابت و موجود ہیں اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہو اور ان اصوات
والفاظ اور اس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھ کو اسلم و احوط یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے محال لطائف

جو اصوات و الفاظ محسوس و مسموع ہوتے ہیں ان کیلئے وقتی وجود یا تحقق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہیں ہے احتمال ہے
کہ صرف قوت متخیلہ کی ہنگامہ آرائی ہو کیونکہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ محال لطائف میں تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے
اور اصوات و الفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذاکر کو مزاولت فکر سے جو تسبیح مسموع ہو رہی ہے
اس لئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہیں وہ صرف خیالی ہوں اور جو الفاظ حقیقی ہیں
وہ مسموع نہ ہوں فان التصدیق بوجود الفاظ فی محل لا یستلزم استماعہا فیہ (الخ) اور کبھی یہ آثار و کوائف الوان مختلفہ
رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں جن کی تفصیل تقریر سابق میں بقدر ضرورت آپ حضرات کو معلوم ہو چکی ہے فلا حاجۃ
الی الاعادۃ۔ پس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر و مواظبت فکر پر بطریق منع الخلو یہ آثار و کوائف ثلاثہ مرتب ہیں
جو علامات ہیں سرایت ذکر کی (۱) حرکت محال لطائف (۲) سماع الفاظ فی محال اللطائف (۳) احساس الوان
محال اللطائف۔ یہ تینوں آثار و کوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہیں اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہیں
کبھی یہ تینوں آثار مجتمعۃً مزاولۃ ذکر و فکر پر مرتب ہوتے ہیں کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہیں یہ بات بھی فروگذاشت
کرنے کے قابل نہیں کہ ان تینوں علائم کا تحقق دال علی الولایۃ نہیں ان آثار و کوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال
نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مزاولۃ فکر و شغل سے جو آثار متحقق ہوتے ہیں وہ محبوب کی صورت کے مانند ہیں جو عاشق کو
ذہن میں فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کا انتقاش فی الذہن سے ولایت و مقبولیت عند
ذلک المحبوب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا اسی طرح ان علائم ثلاثہ کے ظہور سے بھی ولایت و مقبولیت پر استدلال
نہیں کیا جا سکتا نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہیں سرایت ذکر کی حقیقت میں داخل یا اس کی خصائص
میں سے نہیں ہیں۔ مزاولت فکر و شغل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہول و غفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ و
مشاہدہ جمال و کمال میں بسر ہوں ان آثار سے صرف تقویت و تائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حکمت اس مشق کی
یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض اوقات میں وساوس و خطرات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی و دفع وساوس کے خواہاں ہوتے
ہیں اس لئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون و اطمینان حاصل ہو جائے اور طبیعت سے پراگندگی خیال
و انتشار و وساوس دور ہو جائے جیسے مسمریزم میں مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لگا کر ٹکٹکی باندھ کر
دیکھتے ہیں اہل طریق بھی کبھی کلمہ اللہ کا کاغذ پر لکھ کر اس پر نظر جماتے ہیں کبھی عمل استکتاب تجویز کرتے ہیں یعنی بار بار
لفظ اللہ اللہ لکھتے رہے حتیٰ کہ اسم اعظم قلب و ذہن میں راسخ و مستقر و متمکن ہو جائے لیکن یہ دونوں باتیں مقصود بالذات
نہیں بلکہ صرف وسیلہ یکسوئی ہیں جو کہ ایک درجہ میں شرعاً بھی مطلوب ہے جس کے بعض افراد کی شرعی مطلوبیت کا درجہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کے وقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کرنیکا حکم ہے تاکہ یکسوئی ہوجائے اور نماز اعتدال و اطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ یکسوئی کا ذریعہ ہے تاکہ نماز طمانینۃ القلب سے ادا ہو سکے۔۔۔۔۔ اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹکی باندھکر دیکھنا اور عمل استکتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ یکسوئی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہونیکی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی میں ہے اور موجب اجر و ثواب ہیں جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر و ثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائیں تو ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہیں چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی یکسوئی کی حاصل ہوجاتا ہے حتی کہ مجانین کو بھی چنانچہ شرح اسباب میں بالتصریح مذکور ہے کہ جنون میں کشف ہوجاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تخیلات بھی کسی ایک مرکز پر مجتمع ہوجاتے ہیں۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب میں یکسوئی ہوجاوے تب بھی اسکو کشف حقائق کونیہ ہو سکتا ہے بلکہ بعض لوگوں کو فطرۃً کشف سے مناسبت ہوتی ہے ان کو اکتساب یکسوئی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ لوپر جو مشق لطائف کے متعلق مشائخ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اسکو معین فی الذکر قالاً قرار دیتے ہیں اور بعض اسکو موجب تشتت حالاً قرار دیتے ہیں یہ اختلاف مشق و توجہ تفصیلی میں ہے باقی اجمالی مشق اور توجہ اس میں اختلاف نہیں اسی لئے بعض اس سلسلے کے لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب تشتت کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذاکر تمام اعضاء و جوارح سے متعلق معین ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہوجاتی ہیں یعنی عروق ضوارب کے تحرکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں جو محمول علیہ البعض ہے قال العارف الشیرازی ؎

کس ندانست کہ منزل گہ آں یار کجا است ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے مے آید

لیکن تکلف محض کبھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرجیں مسموع ہوتی ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذاکر ان آثار کے ہجوم سے خائف و پریشان ہوجاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے۔ شیخ جلال الدین تھانیسری نے اپنے حالات میں ان کوائف کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں ایسے موقع پر شیخ کے کلمات تسلی و الفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہوجاتی ہے۔ بہت سے لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہوگئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ یکسوئی کی اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہوجاتے

ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے تفصیلی نہیں۔ اس میں حبس دم سے بھی کام لیا جاتا ہے کیونکہ حبس دم سے یکسوئی میں اعانت ہوتی ہے البتہ حبس دم باندازہ ضبط و تحمل و بقدر طاقت ہونا چاہئے اور اکثر نے اس وقت اسکو ترک کردیا ہے حضرات صوفیہ نے اشتغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے۔ اجعل بصرك حيث تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب یکسوئی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب و تعظیم کیلئے ہو واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور ایسے امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد کے انضمام سے راجح بھی ہوجاتا ہے کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہوجاتا ہے کہ صوفیہ کا تجویز فرمودہ شغل شریعت مطہرہ میں بے اصل نہیں جیسے حضرات مجتہدین فقہاء بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہیں اسی طرح یہ حضرات بھی احکام ظنیہ باطنہ کا تخریج کرتے ہیں کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ میں مجتہد ہیں (فرع) اور اس حدیث اجعل بصرك حيث تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تکمیلاً للفائدہ بیان کئے دیتا ہوں۔ احناف میں اختلاف ہو رہا ہے کہ آیا مصلی کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچ دینا سترہ ہو سکتا ہے یا نہیں (امام محمد صاحب سے احدی الروایتین یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہیں اور خط سترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر عمل ہے واختارها صاحب الهداية لان الخط لا يحصل المقصود لانه لا يظهر للمارين من بعيد) امام محمد صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ سترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے فان لم يكن معه عصا فليخط خطا گو یہ حدیث ضعیف ہے (وبضعفه نقل الرواية الاولى عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر بھی عمل ہو سکتی ہے كما ثبت فی اصول الحديث والفقه. ونقل القدوری كفاية الخط عن ابی یوسف ايضا وقال العلامة ابن الهمام صاحب فتح القدير السنة (ولو كانت ضعيفة) اولى بالاتباع (وان لم يحصل مقصودها) مع انه يظهر فی الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر كذا فی البحر وشرح المنية قال فی الحلية وقد يعارض تضعيفه تصحيح احمد وابن حبان وغيرهما) اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن میں عرصہ سے ایک تطبیق ہے میں اسے بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ سترہ میں دو حکمتیں ہیں ایک مار کے اعتبار سے دوسرے مصلی (ممر وبہ) کے اعتبار سے، مار کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلی کے سامنے سترہ کے اندر نہ جائیگا

ہوری ہے اسکی مخالفت مرور معلوم ہوجائیگی اور مُصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے خیال میں انتشار و پراگندگی نہ ہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تاکہ صلوٰۃ کما حقہا ادا ہوسکے (کما اشار الیہ العلامۃ ابن الہمام) پس امام ابو حنیفہ نے جو خط کے سترہ ہونے سے انکار فرمایا ہے (کما ھو الروایۃ الاولی عن الامام محمدؒ) وہ غالباً نظراً الی الحکمۃ للمار ہے (لان المار لا یمکنہ النظر الی الخط لانہ لا یظہر من بعید فلا یمتنع عن المرور بین یدی المصلی داخل السترۃ و کان ھو المقصود و اذا فات مقصود کون الخط سترۃ فات کون الخط سترۃ) اغلب ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یہی مطلب ہو گو ورنہ حدیث ابو داؤد فان لم یکن معہ عصا فلیخط خطاً کے ترک کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے (اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی جواز تو ثابت ہو ہی جائیگا کما ھو الروایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد و امام ابن حبان وغیرہ محدثین نے حدیث کی تصحیح بھی کی ہے کما قال فی الحلیۃ) چونکہ امام ابو حنیفہ کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں ہیں اس لئے غالب گمان یہ ہے کہ امام صاحب نے اسی اعتبار سے انکار فرمایا ہوگا (اس گمان کی تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت ہوتی ہے جس میں خط کا سترہ کیلئے کافی ہونا منقول ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالباً نظراً الی الحکمۃ للمصلی للمرور ہے وھو محمل حدیث ابی داؤد فان من الواجب علینا السعی فی مطابقۃ اقوالنا بالاحادیث و نجعلہا تابعۃ لہا ولا نجتہد فی العکس لانہ عکس المقصود فلا تعارض بین الحدیث وبین مذھب الاحناف وکما لا تعارض بین الروایتین عن الامام) ومحصلہ ان الخط کاف فی حق المصلی ولیس بکاف فی حق المار واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

اب میں پھر اصل مقصود کی جانب عود کرتا ہوں صوفیہ نے جو اس حدیث اجعل بصرک حیث تسجد سے اصل شغل کا اثبات کیا ہے گو احتمالاً ہی سہی تو غایت ما فی الباب یہ اثبات بطور نکتہ کے ہوگا اور اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنے کیلئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ انکی بعثت کی حکمت اظہار طرق نجات و بیان تدابیر فوز آخرت ہے۔ ان کی تعلیم تو کلی طریقہ سے ہے۔ اذکروا اللہ حتی یقولوا انہ مجنون۔ الغرض ذکر لطائف و سلطان الاذکار وغیرہ سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ یادداشت پیدا ہوجائے جس کے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول و غفلت نہ ہو بلکہ ذکر میں مشغول رہے اسی کثرت کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو ہم نے اکثر اوقات میں ذہول نہ ہونیکے عنوان سے بیان کیا ہے کیونکہ ہر شئی کا دوام اس کے مناسب ہوا کرتا ہے مثلاً زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ پانچوں نمازیں ادا کیا کرتا ہوں یعنی روزانہ عمرو کہتا ہے کہ میں ہمیشہ صلوٰۃ عید الاضحی پڑھا کرتا ہوں یعنی سالانہ پس اسی قاعدہ کی بنا پر ذکر کا دوام ذکر

کے مناسب ہوگا اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے کیونکہ نوم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادۃً لابدی ہیں اور ان میں ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق میں مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے (وکان الیہ اشار العارف الشیرازی بقولہ ؎

در بزم عیش یک دو قدح نوش کن برو — یعنی طمع مدار وصال دوام را

(وترجمتہ بقولی ؎

دو ایک جام پی کے چلو بزم عیش سے — یعنی طمع نہ رکھو وصال دوام کی

مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے اسی طرح طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہے کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ ذکر میں فعل ایجادی کی ضرورت ہے اور طاعت فعل و ایجاد سے بھی وجود پذیر ہوجاتی ہے اور ترک و کف النفس سے کیونکہ ترک معصیت بھی طاعت ہے ترک سے مراد وہی ترک ہے جس کی ابتداء بالقصد والنیۃ ہو اسی ترک کو کف النفس کہا جاتا ہے بشرطیکہ اضداد کا قصد طاری نہ ہوجائے اس کف النفس کیلئے بقاء نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ ابتداء میں نیت استداد سے حکماً استداد نیت ثابت ہوجاتا ہے یعنی اگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے عمر بھر اجتناب کروں گا تو گو بعد میں اس نیت و قصد سے ذہول ہوجائے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا جائیگا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجر و ثواب قائم کی جائیگی دیکھئے صلوٰۃ میں بالاتفاق امت نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی بالاتفاق امت ھی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ و ثوابہا نہیں ہے حتی یتحقق ما ینافی الصلوٰۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمایئے ماشی کسی خاص منزل تک چلا جاتا ہے اور مشی فعل اختیاری ہے فلا یتحقق الا بعد تحقق الاختیار لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مشی میں ہوتا ہے عادۃً ہر ہر قدم پر نیت و قصد مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا استحضار کریگا اس کو چلنا معلوم تو جیسے ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت استداد کافی ہے خود استداد نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت کیلئے نیت استداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے استداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت استدادی سے اجمالی دوام حاصل ہوجاتا ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے ہر وقت اس کی یاد میں بیتاب و مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیف ذہول کے

وقفات بھی اس کے عاشقانہ زندگی میں رونما ہوتے ہیں محتاج اظہر من الشمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول ایسا نہ ہوگا جیسا اس کو اغیار واجانب سے ذہول ہے کیونکہ اغیار واجانب سے تو ذہول مطلق وذہول تام ہوتا ہے بخلاف معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق وتام نہیں بلکہ ذہول قلیل وخفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول عاشق کو کالعدم قرار دیکر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی میں مشغول رہتا ہے اور اس کو مداومت یاد سے تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت استدامت ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک دوسری مثال سنئے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کو بھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک پیاس کے زمانہ میں کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ ذہول نہیں ہوتا بلکہ توجہ کم ہو جاتی ہے جو منافی احساس ذہول مطلق وتام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی میں کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول ہو جاتا ہے جو منافی طاعت نہیں ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہٰذا انعقاد دوام طاعت پر کوئی شبہ نہ کرنا چاہئے گو اہل ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کر دیا ہے کیونکہ ان کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوا لیکن انکارھم بعد وضوح حقیقۃ دوام الطاعۃ مما لایلتفت الیہ بل یقال لھم ع تو مشو منکر کہ حق بس قادر ست +

بہرحال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اذکار واشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے دل ودماغ میں ایک مستحکم وراسخ ملکہ یادداشت پیدا ہو جائے جس میں اکثر اوقات ذہول وغفلت نہ ہو تو اب جاننا چاہئے کہ اسی ذکر میں قوت وترقی ہو کر وہ درجات پیدا ہو جاتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ذکر وحضور ومکاشفہ وشہود ومعاینہ سے تعبیر کیا گیا ان درجات میں تو کسی کا اختلاف نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ یہ درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال ہیں یا مختلف لطائف کے بعض صرف لطیفہ قلب کے افعال کہتے ہیں اور بعض مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہیں اور میں تقریر سابق میں بیان کر چکا ہوں کہ ان دونوں جماعتوں کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین وحکماء میں انکار حواس خمسہ باطنہ واثبات حواس خمسہ باطنہ میں ہے حس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہیں فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں قلب مدرک بالذات ہے حس مشترک کوئی شئی نہیں جس کی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہیں کہ حس مشترک ایک مستقل حاسہ باطنہ ہے اس کے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں باقی اہل تصوف کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقیق یہ ہے کہ یہ امور کما مر بالذات تو مقصود ومطلوب ہیں ہی نہیں یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے الٰہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے

یہ فعل کس لطیفہ کا۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور ان کو منسوب الیہا کون کون۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئیں تو اس کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہیں یا پختہ۔ ترش ہیں یا شیریں چھوٹے ہیں یا بڑے۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا حجم کتنا ہے اس آم کا درخت باغ کی کس سمت میں ہے۔ لان ھذا التحقیق والتفتیش بمعزل عن اغراضھم ومحصولہ ان الشاغلین باللطائف یقولون ان اللطائف متغایرۃ بالذات وغیرھم یقولون ان اللطیفۃ ھی القلب وعلیہ یترتب ما یقولون بترتبہ علی سائر اللطائف فلا اختلاف فی المحمولات بل الاختلاف فی الموضوع فعند الاولین الموضوع متعدد وعند الآخرین واحد واللہ اعلم (پھر مولوی صاحب موصوف کے مکرر استفسارات کے جواب میں مضامین ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف وغیر مربوط ہیں اسلئے میں علیحدہ علیحدہ نمبروں میں منضبط کرتا ہوں)۔ (۱) سلطان الاذکار وہ ہے جس کا اوپر ذکر آیا ہے کہ جمیع اعضاء وجوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف میں جو اس کی مشق کرتے ہیں توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین طریقوں پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وحدہ بدون احضار الالفاظ فی القلب ولکن ھذا النوع الثالث من انواع الذکر عسیر الحصول فان القلب یتعسر علیہ عادۃ ادراک المعانی وحدھا بدون واسطۃ قوالب الالفاظ کما یشھد بہ الوجدان السلیم یہ تینوں انواع ذکر کے طاعت وعبادت ہیں (۳) ان اذکار بہیئت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکہ یادداشت راسخ ہو جائے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یاد الٰہی سے مانع ہوتی ہے وساوس وخطرات کا ہجوم ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وساوس وخطرات کو مندفع کیا جاتا ہے حتیٰ کہ یاد الٰہی قلب ودماغ میں راسخ ومستحکم ہو جائے (۴) ان اذکار واشغال سے اولاً حق تعالیٰ کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے جس میں عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کے رسوخ واستحکام کا نام ملکہ یادداشت ہے پھر ملکہ یادداشت کے ضعف وقوت کے لحاظ سے وہ افعال مرتب ہوتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ایک محسوس مثال سے پانچ درجے مقرر کر کے واضح کر چکا ہوں (۵) صوفیہ جو کہ یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہیں کیونکہ مقصود اصلی اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضاء الٰہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنے کیلئے مراقبہ خلوت عزلت قلت اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہیں متقشفین کا اس پر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود میں غیر محتاج الیہا ہیں (۶) والکبری معطوفۃ وھی ما یشیر الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا

بعض) لیکن ان کو یہ خبر نہیں کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ میں اطباء بھی مسہل میں ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ ذہن کو مشوش نہ کرنا کسی توجہ ہٹانے والے شغل میں مشغول نہ ہونا۔ زیادہ بات نہ کرنا۔ اسہال کے تصور و تخیل میں رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا بجز اس کے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنیہ کا سمجھتے ہیں اور وہ مقصود ہوتا ہے اس لئے چون و چرا کی مجال نہیں بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے کہ صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہیں جانتے اس لئے لغویات و خرافات کا طومار بہ تیزی باندھتے ہیں (نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سوء اعمالنا و فساد عقولنا)

(۶) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال مراقبات وغیرہ و تدابیر ذیل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء والمرسلین باعث تکوین العالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ واصحابہ وسلم کے انفاس طیبہ کی برکات اور مصاحبت مطہرہ کے فیض سے اپنے قلوب و اذہان میں ایسی قوی و کامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطہ مقصود بنانے کی اُن کو ضرورت نہ تھی۔ یہی اعمال مامور بہا ان اشغال کے ثمرات کیلئے اُن کو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم موجہ خیر القرون میں مدوّن نہیں ہوئے کیونکہ اُن کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کیلئے خاص دولت بابرکات ہی کافی و وافی تھیں جس قدر خیر القرون سے بُعد ہوتا گیا حل مشکلات و فتح مغلقات کیلئے تدوین علوم کی ضرورت کا احساس ہوتا گیا جس کو علماء امت نے شکر اللہ مساعیہم الجمیلۃ ازمنہ متقاربہ میں احسن وجوہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتیں مختلف تھیں اس لئے فطرۃً تقسیم عمل کی حاجت ہوئی۔ بعض حضرات نے علم ظاہر کی جانب توجہ مبذول کی اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبوں کی جانب بھی بقدر ضرورت ملتفت رہے اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سنبھالا دونوں جماعتوں نے امت مرحومہ کو رہین منت فرمایا جزاھم اللہ تعالیٰ عنا وعن سائر المسلمین احسن الجزاء۔ بہر حال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد و ضعیف العقائد ہیں ہمارے قلب و دماغ میں دنیا اور مافیہا کا حُسن و جمال مرکوز ہے حقائق ہم سے مستور ہیں اس لئے ہم کو وصول الی اللہ کیلئے جو خلق انسان کی علت اصلیہ ہے (وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) ان ذرائع و وسائل خاصہ کی حاجت ہے اور شدید حاجت ہے کما تشہد بہ التجربۃ (۷) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی آن واحد اس لئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے رسوخ و استحکام سے دوسرے تخیلات و تصورات منتشرہ مضمحل بلکہ معدوم و مفقود ہو جائیں گے کما ھو المحسوس المشاھد والارتیاب فیہ احد۔ اور میں ایسے قاعدہ کے تحت یہ تجویز کیا کرتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سوء اتفاق سے کسی حسین جمیل آدمی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اس کے خط و خال و نقش و نگار کی یاد سے مضطر و مضطرب رہتا ہو تو ایک بہت موٹے کثیف المزاج عظیم البطن بدصورت کریہ المنظر شخص

کا تصور کیا کرے جس کی رال بہہ رہی ہو آب بینی لبوں پر ہو صورت میلی کچیل میں بھری ہو۔ اس شخص کا ہیئت کذائی سے تصور اس حسین و جمیل آدمی کے تخیل و تعشق کو نکال دیگا۔ اسی طرح اذکار و اشغال سے خالص توجہ الی الحق ہو جاتی ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہو جاتے ہیں۔ (۸) مختلف اذکار و اشغال میں سے شیخ کامل اپنی ذکاوت و فراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج و خصوصیات کے موافق ذکر و شغل تجویز کرتا ہے جس سالک کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے۔ بالکل ایسی مثال ہے کہ طب ظاہری میں متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہیں لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب کے مخفی مناسبات کی بنا پر علیحدہ علیحدہ دوا تجویز کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدۃ الخواص ہیں اس لئے سب مریضوں کے لئے جو ایک ہی مرض میں مبتلا ہیں ایک ہی دوا تجویز کر دوں۔

(۹) کثرت ذکر و شغل کے تحت یکسوئی حاصل ہوتی ہے یکسوئی سے ملکۂ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکۂ یادداشت کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات نمبر مفصلہ مذکورہ ما سبق حاصل ہوتے ہیں (۱۰) بعض سالکین کو یکسوئی بغیر شغل وغیرہ صرف ذکر سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہو سکتا ہے صرف توجہ کی ضرورت ہے یقضیہ کہ ھذا الذکر اما ذکر باللسان واما ذکر بالقلب مانعۃ الخلو ہے مانعۃ الجمع نہیں فلا مانع عن جمعہا (۱۱) میں مانتا ہوں کہ کتب تصوف موجود ہیں اور ان میں امراض باطنہ، اسباب امراض طرق تشخیص۔ ادویہ۔ معالجات تماماً و کمالاً منضبط و مبسوط ہیں لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے اور اصلاح نفس و تزکیۃ الاخلاق میں شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات و تنبیہات شیخ کے وہ سہو اغراض سے محفوظ رہنا اور صحیح و سالم منزل مقصود پر پہنچنا کار سے دارد۔ (واما التائید بالقوۃ القدسیۃ من اللہ فھو بمعزل عن بحثنا) دیکھئے کتب طب ظاہری میں بھی مباحث نہایت شرح و بسط سے موجود ہیں لیکن مریض کے لئے اپنے معالجات میں صرف ان کا مطالعہ کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہر فن طبیب کی جستجو کی جاتی ہے خصوصاً پیچیدہ امراض میں حتیٰ کہ امراض شدیدہ میں تو خود اطباء بھی اپنے معالجات میں اکثر دوسرے اطباء سے مشورہ لیتے ہیں تا بغیر طبیباں چہ رسد۔ پس جو نسبت مرض و کتب طبیہ و اطباء میں ہے وہی نسبت سالکین و کتب تصوف و مشائخ میں ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ بیعت کی۔ انقلاب زمانہ ہے کہ آجکل تمام دارو مدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہیں کی جاتی حالانکہ اصل شئی وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہیں ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل

کرتا ہے اس کے کامل و مکمل ہونے میں ذرہ برابر شک و شبہ نہیں ہے اس کے برخلاف ایک شخص ہے جو کسی
قطب الارشاد سے بیعت ہے مگر نہ وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم و اصلاح
کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کی جانب مراجعت کرنا چاہئے کیا
کوئی طبیب ظاہر کبھی معالجۂ امراض میں مریضوں سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ و ان اشترط
فھو لیس بطبیب یجب علی المرضیٰ ان یرجعوا عنہ الی غیرہ حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف
اتنا تھا کہ شیخ و مرید میں ایک طرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ و تعلم مرید میں سہولت
ہو یعنی تعلیم کیلئے بیعت لولاہ لامتنع کا درجہ نہیں رکھتی بلکہ صرف مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مگر جاہلوں نے
عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں چاہئے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی
سے عمل کیا جاتا اس کو اپنے احوال و کوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال و کوائف کو فطری طور پر شیخ
کو مرید کی جانب متوجہ کرنے میں کافی دخل ہے اس لئے کہ اس کو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل
کرتا ہے اور میری ہدایت کو نگاہ قدر و قعت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ و قدر دان پاتا ہے
تو زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطمح نظر ہے ع ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا۔ دیکھئے استاد شاگرد کا
تعلق (گو بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے) شیخ و مرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج
بیعت نہیں۔ یہ دوکاندار پیروں نے عوام الناس کو ارادت کے دام میں پھنسانے کیلئے بیعت کی ضرورت کے
گیت گائے ہیں۔ اصلحہم اللہ واولادھم (۱۲) حقیقت میں نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں اس اطلاق کی
بناء پر ہر مومن ولو کان فاسقاً فاجراً صاحب نسبت ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع اللہ ثابت ہے و ھو
مناط صحۃ اطلاق النسبۃ وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ میں نسبت اس تعلق مع اللہ کو کہا ہے جس کو
لوازم میں سے دو چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اول کثرۃ الذکر ثانی دوام الطاعۃ۔ بغیر ان دو چیز نسبت مصطلحہ
صورت نہ بندد اور یہ نسبت مصطلحہ بذاتہا اختیاری نہیں ہے لیکن بوجود الترتب علی الامور الاختیاریہ ہے۔
فکان اختیاریۃ ولا یخفیٰ ان کثرۃ الذکر والمحافظۃ علی العبادۃ امران اختیاریان لان صدورھما عن
الاختیار من البدیہیات الاولیۃ۔ اس نسبت مصطلحہ میں سالک کو حق تعالیٰ سے ایسا قوی و راسخ تعلق
ہو جاتا ہے کہ ذہول کما ینبغی نہایت ہی خفیف ہوتا ہے و یکون صاحب النسبۃ کالعاشق المولع فی عدم
النسیان و عدم الذھول و فی الایتمار بالاوامر و الانتہاء عن النواھی خلاصہ یہ کہ صاحب نسبت کو طبعاً

دین و حق کی مخالفت ایسی گراں و مکروہ معلوم ہوتی ہے جیسے عوام مومنین کو عقلاً بہرحال تمام اذکار و اشغال کی
غایت مقصودہ، غرض اصلی اکتساب نسبت مصطلحہ ہی ہے اور اس نسبت مصطلحہ کا اکتساب واجب ہے کیونکہ کثرۃ الذکر جو
مضاد ہے اُس ذکر قلیل کی جس پر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لا یذکرون اللہ الا قلیلا اور دوام الطاعۃ
واجب ہیں اور عادۃً یہ دونوں بدون اس نسبت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس
نسبت مصطلحہ میں عباد کی جانب سے کثرۃ ذکر و دوام طاعۃ ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب سے رضا و پسندیدگی
ہوتی ہے رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کا مصداق ہوتا ہے۔ حاصل یہ نسبت اس مجموعہ متعلقین کا نام ہے۔ اسی
واسطے مرتکب معاصی کو نسبت مصطلحہ کا حصول نہیں ہوتا حتی یتوب الی اللہ فانہ غافر الذنب قابل التوب لانہا
لا تجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعۃ من لوازمہا والمعاصی تنافیہ وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء
الملزوم نعم النسبۃ الطاہرۃ یمکن اجتماعہا مع الصغائر والکبائر ما عدا الشرک لان دوام الطاعۃ لیس من
لوازمہا فانتفائہ لا یقدح فیہا ھذا ما عندی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور
بالتحصیل ہے اور اُس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہیں نہ کہ کیفیات و حالات غیر اختیاریہ جن کو
قرب مذکور میں کچھ دخل نہیں مگر اکثر اہل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیارات کے درپے ہو جاتے ہیں۔
(۱۳) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آ گئی چونکہ اس کے بھی نافع ہونے کی
امید ہے اس لئے تتمیماً للنفع اس کو بھی بالاختصار بیان کئے دیتا ہوں مجھ کو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب
قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہیں۔ کما ذکرنا تو لازم آتا ہے کہ انبیاء و رسل علیہم الصلوٰۃ
والسلام کی نبوت و رسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں بھی کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہوں حالانکہ
نبوت و رسالت محض موہوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ ایک مرتبہ خود بخود قرآن شریف پڑھتے ہوئے
دفعۃً اشکال حل ہو گیا کہ قرب کی دو قسمیں ہیں۔ قرب موہوب۔ قرب مکسوب۔ پس جو قرب افعال اختیاریہ پر
مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہیں اور اس قاعدہ کی بناء پر یہ بھی ممکن ہے
گو عادۃ اللہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہبی طور پر نسبت مصطلحہ بغیر مزاولۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے
لکنہ خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار و عقول کی حدود ادراک سے بالاتر ہے (۱۴) اعمال اختیاریہ شرط
ہیں قرب مکسوب کے مگر علت نہیں ممکن ہے کہ اعمال میں کوئی ایسا نقص رہ جائے جس سے اُن پر قرب مرتب نہ ہو
اسی واسطے میں کہتا ہوں کہ نظراً الی الظاہر کسی کو شیخ، زاہد، عارف، عاشق، سالک کہنا تو جائز ہے لیکن

ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص مقبولیت امر مخفی ہے اسکا دعوی شہادۃ من غیر علم ہے اسی
واسطے حدیث میں لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احد او یقول واللہ حسیبہ او کما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ
کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہئے ھو ولی اللہ فی ظاہر الحال واللہ حسیبہ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں
شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلہ
قرب الی اللہ سمجھے ہیں ان کی کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی متحقق ہو۔ بہرحال اس تحقیق سے ایک اور آج
بھی سمجھ میں آگئی۔ اشعریہ و ماتریدیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے
یا نہیں بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ اہل علم نے یہ فرمائی
ہے کہ لان العبرۃ فی الایمان والکفر بالخاتمۃ حتی ان المومن من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ
علی الکفر والکافر من مات علی غیر الاسلام وان کان مدۃ حیاتہ علیہ۔ ماتریدیہ فرماتے ہیں۔ اذا وجد
من العبد التصدیق والاقرار صح لہ ان یقول انا مومن حقا ولا ینبغی ان یقول انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ
لانہ ان کان للشک فی الحال فی تحقق ما یحسبہ ایمانا او لاحتمال ان یکون لعل دخلا فی حقیقۃ الایمان او فی
فہو کفر لا محالۃ وان کان للتادب واحالۃ الامور الی مشیۃ اللہ تعالیٰ او للشک فی المستقبل مع التیقن
فی الحال او للتبرک بذکر اللہ او للتبری عن تزکیۃ نفسہ والاعجاب بقولہ تعالیٰ فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن
اتقی ونحوھا من التوجیہات فالاولی ترکہ لما انہ یوھم الشک اور علمائے کرام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ
فیصلہ کیا ہے والحق ان ھذا الاختلاف لفظی لانہ ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فھو حاصل فی
الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ فھو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ فلا معنی للتحقیق
فمن منع ان یقال انا مومن ان شاء اللہ اراد الاول ومن اجازہ اراد الثانی انتھت العبارۃ بمعناھا ویقول
ھذا العبد الضعیف (ای صاحب الملفوظ مد ظلہ العالی) انہ یمکن بناء علی التحقیق السابق المذکور انفا
ان یقال ان ھذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وھو الظاہر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ صعب
یاباہ شان العلماء المحققین لا سیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض الاشاعرۃ قول المومن انا مومن
ان شاء اللہ تعالیٰ علی تعلیق الایمان بمشیۃ اللہ تعالیٰ فی الحال نظرا الی انہ یمکن ان یکون شرط من الشروط
المعتبرۃ عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبہ ایمانا فی الظاہر وان کان عدم التحقیق ھذا غیر
قادح فی النجاۃ لان التکلیف بقدر الوسع فبالنظر الی ھذا الاحتمال الذی ھو مما کان عند الصوفیۃ قال

بعض الاشاعرۃ انہ یصح ان یقال انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ والآخرون لما لم یتنبھوا علی ھذہ الدقیقۃ
منعوہ وان ھذا التوجیہ الوجیہ یمکن ان یحسن علی مذاق الصوفیۃ الصافیۃ وظنی ان عقائد الاشاعرۃ
فی الاکثر اقرب الی مذاق الصوفیۃ من عقائد الماتریدیۃ۔

(۱۵) اخیر میں ایک نہایت ضروری بات کہتا ہوں جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ
ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونوں علوم مکاشفہ کے متعلق ہیں اور علوم مکاشفہ بالکل ناقابل التفات ہیں جبکہ خود
کشف وکرامات کو اہل فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں پس مقصود فوائد ہیں ہذا واللہ گو میں نے ایک گھنٹہ
چالیس منٹ اس تقریر اور سوال وجواب میں خرچ کئے لیکن میں ذرہ برابر بھی محظوظ نہیں ہوا میں اس قدر
کو بھی کام اور باعث حظ سمجھتا ہوں کہ کسی طالب عمل کو کچھ بتا دوں اور وہ اس پر اہتمام سے عمل پیرا
ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات وتدقیقات تو حقیقت میں میبذی وصدرا کی تقاریر کے مترادف ہیں۔
و این امنہا اگر کچھ پوچھئے تو ثمرات وبرکات کا حصول ان تحقیقات وتدقیقات نسیا منسیا کر دینے پر موقوف
ہے۔ یہ تحقیقات وتدقیقات حجاب ومانع ہیں (شام کے وقت تربیت کے متعلق دو ایک معمولی باتیں
بیان فرما کر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب میں نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر
کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوئی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا
مگر اس جلسہ میں بہت زور دیا اسی واسطے اس کو ضبط کیا گیا) ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ میں میں
کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اول تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھکو مثنوی مولانا روم
پڑھا دیجئے۔ میں نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہو چکے ہیں؟ کہا کہ درسیات
قریب الختم ہیں کچھ باقی ہیں۔ میں نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہیں۔
پہلے درسیات کا اکمال اور پھر ان کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلانا دفی مثلہ قیل العلم ھو الحجاب الاکبر
چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب ناقابل التفات ہیں اس لئے میں ممانعت کرتا ہوں کہ کوئی
صاحب اس کے متعلق مجھ سے تقریراً یا تحریراً مکالمہ نہ کریں گو مجھ پر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے
بہت شغف تھا شب وروز انہیں میں منہمک رہتا تھا مگر اب تو ان کو مخل مقصود سمجھتا ہوں ؂

قدم باید اندر طریقت نہ دم — کہ اصلے ندارد دم بے قدم
قال را بگذار مرد حال شو — پیش مردے کاملے پامال شو

کارکن کار بگذر از گفتار — کاندریں راہ کار باید کار

فائدہ ثانیہ:۔ از قلم حقیقت رقم صاحب الملفوظ دام فیضہ ونفعہ۔ تحریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ لطائف خمسہ جوہر ہیں اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد میں کہ پانچ ہیں یا چھ نزاع لفظی ہوگا جیسا اوپر مفصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف کے ایک لطیفہ مجردہ جوہریہ ہے تو اس وقت عدد لطائف میں حقیقی اختلاف ہوگا اور غزالیؒ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے انھوں نے دوسرے بعض لطائف کے ساتھ نفس میں دو درجے نکالے ہیں ایک اصل مجرد دوسرا اس کا متعلق مادی کذا فی کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں مثلاً از قول نفس یا حسرتی۔ اور علمت نفس ما قدمت واخرت۔ یا ایتہا النفس المطمئنۃ۔ ظاہراً ان سے جوہریت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جاوے کہ ان نصوص میں بنا بر ترادف لغوی کے روح کو نفس کہدیا تو پھر کچھ اشکال نہیں یا یہ کہا جاوے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں وہ احکام اُس جوہر مادی کے ہیں جس میں یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشر کا یعنی روح بدن جس میں یہ قوت منطبع ہے اور یہ نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص میں سمع وبصر کی طرف منسوب کردیئے ہیں اور وہ احکام واقع میں ان کے محل کے ہیں۔ کما قال الخازن فی قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ ما نصہ قیل یسأل السمع والبصر والفؤاد عما فعل المرء اھ وکما فی قولہ تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الآیۃ۔

التماس از جامع

نمبر ۱:۔ میں ۱۴ر شعبان ۱۳۲۹ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی الطریقت حضرت مولانا مولوی حافظ قاری شاہ اشرف علی صاحب دامت برکاتہ کی خدمت سراپا مکرمت میں بقصد زیارت چالیس روز قیام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تین چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کردیئے تھے انھیں ملفوظات میں سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کے یہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے۔

نمبر ۲:۔ حضرت اقدس کی مجلس مبارک میں علی الدوام علوم ظاہری وفیوض باطنی کی بیش بہا دولت لٹتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد وقابلیت کے موافق بہرہ اندوز دارین ہوتا رہتا ہے اسی وجہ سے

مضامین عالیہ تو میرے ضعیف قلم کے احاطۂ ضبط سے باہر تھے لہٰذا میں نے ان مضامین میں سے جو میری فہم ناقص میں آسکتے تھے کچھ مضبوط محفوظ کر لئے تھے کیونکہ قلت وقت وفراوانی معارف وعلوم کی وجہ سے ان تمام مضامین کا احاطہ بھی جو میری فہم میں آسکتے تھے کم از کم میری طاقت سے تو ضرور خارج تھا میں اس عرصہ میں اکثر یہ شعر پڑھا کرتا تھا ؎

دامان نگہ تنگ وحسن تو بسیار — گلچین بہار تو ز داماں گلہ دار

بلکہ ایک مرتبہ مغرور کرم ولطف بے پایاں ہو کر میں نے خود حضرت اقدس کی مجلس میں بآواز بلند یہ شعر پڑھ دیا تھا حضرت اقدس نے فرمایا تھا کہ مخاطب کون ہے۔ میں نے دل میں کہا مخاطب۔ لیکن رعایۃ لجانب الادب زبان سے ظاہر نہیں کیا۔

نمبر ۳:۔ میرے علاوہ اسی زمانہ میں دیگر مختلف حضرات علماء بھی ان بے بہا جواہر سے دامان کاغذات کو گرانبار کرتے تھے جن میں سے بعض ممتاز اسماء یہ ہیں جناب مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد حسن صاحب مدرس اول مدرسہ نعمانیہ امرتسر مسجد خیر الدین مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد علی محمد صاحب ساکن قصبہ برہان ضلع کیمل پور حال مدرس مدرسہ قادریہ حسن پور ضلع مرادآباد مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا عبدالمجید صاحب ساکن بچھرایوں ضلع مرادآباد مجاز حضرت اقدس جناب مولانا جلیل احمد خاں صاحب رئیس محلہ سرائے حکیم علی گڑھ۔ مولانا سعید احمد صاحب لکھنوی وغیرہ وغیرہ۔ خود اس طویل مضمون کو بھی متعدد حضرات نے نہایت ذوق شوق سے منضبط فرمایا ہے جزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

نمبر ۴:۔ ذی علم وتجربہ کار حضرات پر مخفی نہیں کہ خود اپنی تقریر وتحریر میں کس قدر فرق ہوتا ہے بلکہ میرا تو خیال یہ ہے کہ ہر زبان کا ماہر بھی قلم مجبوراً تقریر میں اپنی تحریری زبان کو محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے۔ بہت سے عیوب تحریر تقریر میں عیوب نہیں رہتے اگر کسی قادر الکلامی کی بیساختہ تقریر منضبط کی جاوے تو غالباً بہت سے جملے غیر مرتبط ملیں گے اسی طرح تقریر کا جو اثر ہوتا ہے وہ قید تحریر میں آکر اکثر گم ہوجاتا ہے مگر اس کلیہ سے حضرت اقدس ایک خاص حد تک مستثنیٰ ہیں چنانچہ یہ حقیقت ان حضرات پر بخوبی روشن ہے جو حضرت اقدس کی تحریر وتقریر سے نفع اندوز ہو چکے ہیں۔

نمبر ۵:۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں کما حقہ حضرت اقدس کی تقریر کو منضبط نہیں کرسکا کیونکہ وہ تاثیر فیض وبرکات تو حضرت کے ساتھ مخصوص تھی ہی اکثر مقامات پر حضرت اقدس کے شاندار و پُر مغز ومعنی خیز وموثر الفاظ بھی باقی نہیں رہے ہیں میں نے کوشش تو اس کی کی ہے کہ کم از کم معانی محفوظ ہوجائیں لیکن اپنی بے بضاعتی

وکم مائگی پر نظر کرتے ہوئے مجھکو اعتماد نہیں کہ میں اس کوشش میں پورا کامیاب ہوا ہوں۔

نمبر ۶ میں خیال کرتا ہوں کہ اب تک عربی، فارسی، اردو کی کسی کتاب میں "لطائف ستہ" کے متعلق اسقدر مبسوط و پُر از معلومات ذخیرہ یکجا موجود نہیں ہے امید ہے کہ تصوف مذاق "حضرات حقیقی طور پر اس کی وقعت و توقیر کریں گے۔

نمبر ۷ حضرت اقدس کے خطابات حکیم الامۃ مجدد الملۃ جو عامۂ مسلمین نے باتفاق حضرت والا کیلئے پسند کئے ہیں زبان زد خواص و عوام ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں مراسم طریقت مٹ چکے ہیں دنیا ناواقف حقیقت ہے۔ اکثر مقامات پر زوائد کیساتھ مقاصد کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اول تو حقیقی تعلیمات تصوف کسی درجہ میں کسی مقام پر بھی محفوظ ہی نہیں اور جہاں کہیں برائے نام ہیں تو افراط و تفریط نے انقلاب ماہیت کر دیا ہے؟ وہ کا نذار مشائخ نے تو بالکل حشر ہی برپا کر رکھا ہے ایسے وقت میں حضرت اقدس کا وجود باجود نہایت مغتنم ہے کہ تصوف کی شریعت مردہ کو علوم ظاہری و باطنی و براہین قاطعہ و دلائل ساطعہ سے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ نیز ہر مسئلہ کا اصل محل بتا دیا ہے میں تو حقیقی معنی میں حضرت اقدس کو "محی الطریقۃ" سمجھتا ہوں حق تعالیٰ اس لقب کو بھی اس کے اخوین (حکیم الامۃ مجدد الملۃ) کی طرح مشہور و معروف کر دیں میں مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں حضرت اقدس کے ایک دوسرے ملفوظ (السلسبیل لعابری السبیل) کے چند جملے نقل کر دوں وھی ھذا۔

مگر میں دیکھتا ہوں کہ آجکل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ علماء کے یہاں نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی ایک مبہم صورت بنا رکھی ہے اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اسوقت ایسا وضوح ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا مجھے تو بحمد اللہ کسی مسئلہ تصوف میں مطلق شبہ و خلجان نہیں ہوتا۔ وتدل علی ھذہ الدعوی تصانیفہ النافعۃ فی التصوف دلالۃ ظاھرۃ لا یصح لمعاند ان یرتاب فیہا فضلا عن معتقد متبع للحق (جامع) نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم کرنے میں نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو (ویشہد بہ تربیۃ السالک وتنجیۃ الھالک وھو کتاب اعجوبۃ مفید فی تربیۃ السالکین مشتمل علی احوال مختلفۃ تعتری السالکین واصلاح ہا ۱۲ جامع) میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہوں (عملا بقولہ علیہ السلام الدین النصیحۃ ۱۲ جامع) کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھکر اس کی قدر کرنا چاہئے اور اس سے منتفع ہونا چاہئے (ہ)

ہر وقت خوش کہ دست دہد مغتنم شمار
کس را وقوف نیست کہ انجام کار چیست

کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت میں اس جنس بہا نعمت کی ناقدری پر باز پرس ہو ابھی وقت ہے کہ خوش نصیبان اسلام نعمت غیر مترقبہ سے مالامال ہوں ہ

تمتع من شمیم عرار نجد
فما بعد العشیۃ من عرار (جامع)

نمبر ۸ حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرما کر اس تمام تحریر کو معنًا لفظًا ملاحظہ فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے۔

نمبر ۹ میں بظن غالب کہتا ہوں کہ اہل حضرات کو اس تحریر سے جہاں تک میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت محسوس ہوگی لیکن جس قدر حضرت اقدس کے معانی و الفاظ کا تعلق ہے آثار نورانی کا جلوہ گر پائیں گے۔ میں نہایت ادب سے گذارش کرتا ہوں کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرما کر میری اصلاح نفس و تزکیۂ اخلاق و فلاح دارین کیلئے لوجہ اللہ دعا فرمادیں گے

وما ذالک علیہم بعزیز ہ ہر کہ خواند دعا طمع دارم ÷ زانکہ من بندۂ گنہگارم ÷ ۳ شوال [illegible]

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک رسالہ[عہ] نافعہ ہے حضرات نقشبندیہ خصوص مجددیہ کے ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر میں جیسا اس کے قبل ایک مقالہ[عہ] جامعہ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر میں ضبط کیا گیا تھا۔ مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص مراقبات ہیں ان کو دوائر یا تو اس لئے کہا گیا ہے کہ اہل کشف کو ان مراقبات میں جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے ان کی صورِ مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہیں چنانچہ بعض سے منقول ہے اور یا اس لئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات میں جو حرکت فکریہ ہوتی ہے وہ بوجہ اس کے کہ زمانہ فکر تک اس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشئہ للدوائر کے ہوتی ہے جس کا حیز نہیں بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے وھذا الوجہ مما انہد بہ ذوقی ثم سنح لی انطباقہ علی قولہ تعالیٰ الذی خلق سبع سمٰوات طباقا ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وھو حسیر وھذا ھو شان الفکر یقرأ الی محل ثم یقرف ثم یکرر منہ وھکذا اور یا اسی

عہ یہ مکتوب ہے اسلئے اسکو رسالہ کہا گیا ہے عہ یہ ملفوظ ہے اسلئے اسکو مقالہ کہا گیا ۱۲ منہ بوادر النوادر بابتہ ماہ شوال و ذیقعدہ [illegible]

کہا گیا ہے کہ طریق ان مراقبات کا بعض نے یہ لکھا ہے کہ ان حقائق کو بشکل دائرہ کے فرض کر کے یہ تصور کرے کہ میں اس دائرہ میں داخل ہو گیا ہوں یہ تو اُن کی اجمالی حقیقت ہے اور تفصیلی حقیقت کا بیان یہ ہے کہ بعض اکابر اہل طریق کو مکشوف ہوا ہے کہ کائنات عالم اعیان و اعراض سب مظاہر ہیں اسماء و صفات الٰہیہ کے اور وہ صفات و اسماء اُن مظاہر کے حقائق و مبادی تعینات کہلاتے ہیں اور اس مظہریت کی کُنہ کی تحقیق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی سے منقح نہیں ہوئی لیکن ذوقی و کشفی طور پر بعض حضرات نے یہ حکم کیا ہے کہ عالم باتفاق اہل ملل کے بوجہ حادث بالذات و بالزمان ہونے کے پہلے معدوم تھا جب حق تعالیٰ نے اُس کو پیدا کرنا چاہا تو ممکنات پر جو کہ خارج میں معدوم تھے اور علم میں موجود اسماء و صفات کی تجلی فرمائی جس سے اُن ممکنات کو ایک قسم کا وجود نفس الامری نہ کہ خارجی حاصل ہو گیا جو مشابہ ہے تقرر و ثبوت کے اس وجہ کا نام ظلال ہے پھر اپنے اپنے وقت میں اُن کو خارج میں موجود کرتے رہے پس یہ ظلال عکوس ہیں صفات کے اور صفات عکوس ہیں شیون کے اور شیون اعتبارات ہیں ذات کے یعنی خود ذات میں یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے انکشاف معلومات کا شانِ علم ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے آثار کا شان قدرت ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے ترجیح احد المقدورین کا شانِ ارادہ ہے وھکذا اور شیون زائد علی الذات نہیں بلکہ ذات سے ان کو صرف تغائر اعتباری ہے اور وہ بھی ایسا ہے حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہو نہ وہ جس میں حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق کا مقدم ہو جیسا اپنے نفس کے معالجہ میں معالج بمعنی للفاعل و معالج بمعنی للمفعول میں تغائر ہوتا ہے ان کے بعد مرتبہ صفات کا ہے جو زائد علی الذات ہیں پھر ان صفات کے عکوس ظلال ہیں اور ظلال کے عکوس موجودات خارجیہ ہیں بالمعنی الذی یشمل الموجودات الذھنیۃ ایضاً پس کبھی سالک کو عالم کے عدم اصلی کا مراقبہ بتلایا جاتا ہے جو مراقبہ احدیت کہلاتا ہے یعنی گویا ہستی حق کے سامنے تمام عالم اب بھی معدوم ہے اس سے سالک پر اضمحلال و فناء کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ دائرہ امکان کہلاتا ہے اور کبھی اسماء و صفات کا مراقبہ جن کا ظہور بواسطہ ظلال کے ہوا ہے جو مراقبہ معیت کہلاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کی صفت رزاقیت عامہ کو سوچے کہ دوست دشمن سب کو رزق دیتا ہے صفت ربانیت کو سوچے کہ بندوں پر کیسی کیسی نعمتیں فرماتا ہے صفت ہادی کو سوچے کہ بندوں کی ہدایت کا کیا کیا سامان کیا ہے اور اس طرح سوچے کہ ان افعال کے مظاہر پر نظر نہ ہو صرف ظاہر پر نظر ہو جیسے توحید افعالی میں ہوتا ہے اس مراقبہ سے توجہ و حضور کا غلبہ ہو اور تخلق باخلاق الٰہیہ میں رسوخ ہوگا اس مراقبہ کو سیر دائرہ **ولایت صغریٰ** کہتے ہیں اور عام ممکنات کیلئے یہی ظلال مبادی تعینات ہیں یعنی عام ممکنات پر اسماء و صفات کا فیض ان ہی ظلال کے واسطہ سے ہوتا ہے اور ان ممکنات میں حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو ایک خاص امتیاز ہے کہ خود اسماء و صفات براہ راست اُن کے لئے مبادی

تعینات ہیں یعنی اُن کو اسماء و صفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہنچتا ہے پس اسماء و صفات کا مراقبہ خصوص الظاہر کا اس حیثیت سے کہ وہ تعینات ہیں انبیاء علیہم السلام کے لئے **دائرہ ولایت کبریٰ** ہے اور اسماء و صفات کا مراقبہ خصوص الباطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے **دائرہ ولایت علیا** ہے ان مراقبات سے حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور عمل بالاحکام مثل طبعیات کے ہو جاتا ہے اور خلق کو ارشاد اور اُن پر شفقت کی رغبت ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبریٰ میں چونکہ نفس کو فنائے اتم حاصل ہوتا ہے اس کے اس لئے اُس کو **سیف قاطع** بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسماء و صفات کا مراقبہ کیا جاتا ہے اسی طرح ذات کا بھی مختلف حیثیات سے کیا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ وہ منشا ہے کمالات نبوت کا اسکو دائرہ **کمالات نبوت** کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشا ہے کمالات رسالت کا اُس کو **دائرہ کمالات رسالت** کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشا ہے کمالات اولوالعزم کا اُس کو **دائرہ کمالات اولوالعزم** کہتے ہیں اور مراقبہ ذات کا اس حیثیت سے کہ وہ مسجود خلائق ہے **دائرہ حقیقت کعبہ** کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات میں وسعت بے کیف ہے **دائرہ حقیقت قرآن** کہلاتا ہے پس قرآن مظہر ہے حقیقت واسع کا اور اسی وجہ سے اُس کے فیوض و برکات میں ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے ...... کہ ذات جامع ہے ان دونوں مذکورہ جہتوں کو یعنی مسجودیت و وسعت کو **دائرہ حقیقت صلوٰۃ** کہلاتا ہے جیسے صلوٰۃ جامع ہے سجدہ و قرارت کو اور اخیر کی ان تینوں کو **سیر حقائق الٰہیہ** کہتے ہیں اور یہ تینوں حقائق باعتبار صفات ثبوتیہ کے ہیں اور ایک حقیقت الٰہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مراقبہ باعتبار صمدیت یعنی تنزیہ عن النقائص کے اس کو **دائرہ حقیقت صوم** کہتے ہیں اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیاء کے ہے مثلاً ذات کا مراقبہ اس اعتبار سے کہ منشا ہے حقیقت ابراہیمی کا **دائرہ خلت** کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی و حقیقت محمدی و حقیقت احمدی کو سمجھ لیا جائے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات کی بھی، اول محبت کو **حقیقت محمدی** اور **حقیقت احمدی** اور **محبت ذاتیہ صرفہ** اور **محبت ممتزجہ بمحبوبیت** کہتے ہیں اور بعض اس کو **حقیقت موسوی** کہتے ہیں اور محمدی و احمدی میں اعتبار کا فرق ہے محب ہونیکے اعتبار سے محمدی اور محبوب ہونیکے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبیت و محبوبیت دونوں حیثیتوں کی طرف التفات نہ کیا جائے محض حب اور ذات کی طرف توجہ ہو اُس کو **حب صرف** کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت محمدی کہتے ہیں اور اس سے آگے ذات بحت اور **لاتعین** کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم التفات

الی التعین کے ہے واقع کے اعتبار سے نہیں کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام اول محبت میں تھا اور
دوسری محبت کو **حقیقتِ ابراہیمی** اور خلت اور **محبوبیت صفاتی** کہتے ہیں ایک اصطلاح ان کے
علاوہ **دائرۂ قیومیت** ہے یہ دائرہ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔

حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب میں ذاتِ حق سے وابستہ ہے اسی طرح
اس شخص کو ذات کے ساتھ ایسی مناسبت ہوجاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ میں یعنی روحانی
حیات کے کسی خاص درجہ میں اس کی ذات سے وابستہ ہوجاتا ہے جس کو اس درجہ کا جو کچھ دینی فیض ہوتا ہے
یہ شخص اُس میں واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا منکر ہوتا ہے وہ اس فیض خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل میں
یہ منصب حضراتِ انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے۔ یہ مختصر شرح ہے خاص
عنوانات اصطلاحیہ کی جن کا معنون خاص مراقبات ہیں جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلق
یعنی ذکر و فکر و توسل و تبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تحلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل۔ چنانچہ بعض مراقبات
کے ثمرات کتب قوم میں مصرح ہیں جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے۔ اور مثلاً بعض نے سیر ولایت کبریٰ کے
یہ آثار بیان کئے ہیں۔ رضا بالقضا کا غلبہ نفس کا مطمئنہ ہوجانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہیں ملائکہ
سے مناسبت ہوجانا جس کی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقتضا ہے ضعفِ
بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ و اخبار غیبیہ عین الیقین ہوجاتے
ہیں اور تلاوتِ قرآن و کثرتِ نوافل و اذکار ماثورہ و شغل حدیث و اتباع سنن سے شدید رغبت ہوجاتی ہے
اور بقیہ کے ثمرات ذرا تامل سے متعین ہوسکتے ہیں اور احیاناً ایسے لوگوں کو جن کو کشف سے مناسبت ہے یا جن کا
شیخ صاحب تصرف ہے ان مراقبات میں کچھ واردات و کیفیات یا انوار و تجلیات کا انکشاف بھی ہوجاتا ہے
جو بتصریح محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف التفات نہ کرے
نیز جب مقصود معلوم ہوگیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کرکے شیخ کی رائے میں اُس مقصود کے لئے کوئی
دوسرا طریق اسلم و انفع ہو تو شیخ کو چاہئے کہ اسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہئے کہ اپنے کو اس کے ہاتھ میں تفویض
کرے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا انتظار نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق میں کہ ان مراقبات کا اور اُن کی تفصیلات کا شریعت میں کیا درجہ ہے اور اس باب
میں کیا اعتقاد اور کیا عمل رکھنا چاہئے سو جاننا چاہئے کہ قریب ہی سطروں میں گذر چکا ہے کہ اصل مقصود اُن

مراقبات کا تعلق و تخلق یعنی ذکر و فکر و توسل و تبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تحلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل
ہے اور ان سب کا مامور بہ ہونا شریعت میں وارد ہے مگر بدرجۂ اجمال و ابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار
سے وہ نصوص مجمل و مبہم ہیں باقی خاص تفصیلات اور اُن تفصیلات کے مبانی یعنی طواہر اور مظاہر کی تعیین
اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت میں منقول ہیں اور بعض کا کلام جو ان کے استناد الی النص کا
موہم ہے اہل علم جانتے ہیں کہ وہ دلالات غیر مقبول ہیں۔ اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہیں صرف کشوف
و شہود ہیں جس کے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہیں اس حالت میں ان تفصیلات کا یا اُن کی مبانی
اعتقاد واجب رکھنا یا اس کے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا اُن کو مقصود بالذات یا مقصود کے لئے شرط سمجھنا
جیسا کہ وقت بعض میں مشاہد ہے۔ یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو عجب کہا ہے اس کا محل یہی
غلو کا درجہ ہے اس لئے ان تفاصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اس میں دونوں
امر محتمل ہیں صحت بھی غلطی بھی۔ خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا بالخصوص جبکہ وہ محتاج تعبیر بھی ہو اور تعبیر کی بناء محض ظن
و تخمین ہو .... بالخصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود اہل
کشف میں بھی مختلف فیہ ہو بالخصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات و صفات کے متعلق ہو جس میں ظنیات سے حکم کرنا یا بلا
ضرورت خوض کرنا محل خطر و محتمل معصیت و ضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء مشائخ کے فتوے سے بھی غیر مشروع
ہے اور جن حضرات سے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقتضاءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اس لئے اُن پر نکیر بھی نہ
کیا جاوے۔ یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کے ساتھ
مراقبات نہ کرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اُس کو درجہ تصور و تخییل تک عمل میں لاوے مگر قصد تحقیق
حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزوں کی تعلیم نہ کرے خصوص ان اشتغال و مراقبات کی تعلیم جو مظنۂ کشف ہیں
اور ذی علم خوش فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہوجاتی
ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اُس کی خصوصیت استعداد پر نظر کرکے دوسرا طریق اُس کے لئے ایسا نافع نہ ہو تو بہت
نگرانی رکھے اور تعبیر کشوف کے وقت تصریحاً اس کی ظنیت کو بیان کردیا کرے تاکہ حدود سے تجاوز نہ ہوجاوے اور
زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے جو کہ بدون کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاتمہ کا مضمون ہے اور زیادت
بصیرت کے لئے مشورہ دیتا ہوں کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدم کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ کیا جاوے
واللہ الھادی الی سواء السبیل وھو علی کل شیء وکیل۔ کتبہ **اشرف علی** ۔ ۳ محرم ۱۳۵۱ھ

رسالہ تصحیح العلم فی تقبیح الفلم

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ اگر بائسکوپ کے پردہ پر خلفائے اسلام، شاہانِ اسلام اور رہنمایانِ اسلام کی تصویریں متحرک بولتی گاتی اور ناچتی دکھائی جائیں اور خواتین اسلام کو بائسکوپ کے ذریعہ سے پبلک میں بے پردہ پیش کیا جائے تو کیا شریعتِ اسلامیہ اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے یا شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک یہ فعل ناجائز ہے۔ اور کیا حکم دیتی ہے شریعتِ اسلامیہ اُن حضرات کے بارے میں جو اس فعل کے جواز کی حمایت میں پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمانوں کو متحرک تصاویر اور بولتی تصاویر کی طرف رغبت دلاتے ہیں۔ بینوا توجروا۔؟

الجواب۔ شریعتِ اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہو۔ فی جمع الفوائد عن الستۃ عن عائشۃؓ قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام علی سہوۃ لی فیہ تصاویر فنزعہ۔ وقال اشد الناس عذابا یوم القیامۃ الذین یضاھون بخلق اللہ اور کسی مسلمان کی تصویر بنانا اور زیادہ معصیت ہے کہ اس میں ایسے شخص کو آلۂ معصیت بنانا ہے جو اس کو اعتقاداً قبیح جانتا ہے اور اسی اصول پر حق تعالیٰ کی قسم معصیت پر کھانے پر خاص تشنیع فرمائی گئی ہے۔ فی تفسیر الجلالین ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ای نصبا لھا بان تکثروا الحلف بہ ان لا تبروا و تتقوا و تصلحوا بین الناس فی الکمالین نصبا ای علما للایمان فی القاموس النصب بضمتین کل ما جعل علما ای تجعلوا اللہ معرضا لا یمانکم۔ اگرچہ اس تصویر کی طرف کوئی امر مکروہ بھی منسوب نہ کیا گیا ہو محض تفریح و تلذذ ہی کے لئے ہو کیونکہ محرماتِ شرعیہ سے تلذذ بالنظر بھی حرام ہے۔ فی الدر المختار کتاب الاشربۃ وحرم الانتفاع بھا ای بالخمر والسقی دواب او لطین او نظر للتلھی اور اگر اُس کی طرف کسی نقص یا عیب کو بھی منسوب کیا جائے تو اُس میں ایک دوسری معصیت یعنی غیبت بھی منضم ہوگی کیونکہ غیبت صرف کلام ہی میں منحصر نہیں نقوشِ قلم یعنی کتابت سے بھی ہوتی ہے اسی طرح اُس عیب کی ہیئت بنانے سے بھی ہوتی ہے بلکہ یہ سب سے اشد ہے۔ فی احیاء العلوم بیان ان الغیبۃ لا تقتصر علی اللسان اعلم ان الذکر باللسان انما حرم لان فیہ تفہیم الغیر نقصان اخیک و تعریفہ بما یکرھہ فالتعریض بہ کالتصریح والفعل فیہ کالقول والاشارۃ والایماء والغمز والھمز والکتابۃ والحرکۃ وکل ما یفہم المقصود فھو داخل فی الغیبۃ وھو حرام فمن ذلک قول عائشۃؓ دخلت علینا امرأۃ

فلما ولت اومأت بیدی انھا قصیرۃ فقال علیہ السلام اغتبتیھا (ابن ابی الدنیا وابن مردویہ من روایۃ حسان بن مخارق وحسان وثقہ ابن حبان وباقیھم ثقات کذا فی تخریج العراقی باختلاف یسیر فی بعض الالفاظ) ومن ذلک المحاکاۃ کان یمشی متعارجا او کما یمشی فھو غیبۃ بل ھو اشد فی الغیبۃ لانہ اعظم فی التصویر والتفہیم ولما رای صلی اللہ علیہ وسلم عائشۃ حاکت امرأۃ قال ما یسرنی انی حاکیت انسانا ولی کذا وکذا (تقدم فی الآفۃ الحادیۃ عشر عن ابی داؤد والترمذی وصححہ کذا فی تخریج العراقی) وکذلک الغیبۃ بالکتابۃ فان القلم احد اللسانین وذکر المصنف شخصا معینا وتھجین کلامہ فی الکتاب غیبۃ الخ اسی طرح اُس منسوب الیہ کی تصویر کی کوئی خاص ہیئت بنانا بھی ایسا ہی ہے جیسے خود اُس شخص کی طرف اُس وصف کو منسوب کرنا مثلاً مخدورات کی تصاویر کو بے پردہ ظاہر کرنا۔ فی صحیح البخاری غزوۃ الفتح عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم ابی ان یدخل البیت وفیہ الآلھۃ فامر بھا فاخرجت فاخرج صورۃ ابراھیم واسمٰعیل فی ایدیھما من الازلام فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاتلھم اللہ لقد علموا ما استقسما بھا قط ثم دخل البیت الحدیث۔ اگرچہ وہ نقص یا عیب واقع میں بھی اُس میں ہو تب بھی اُس کی غیبت باقسامہا حرام ہے اور اگر واقع کے خلاف ہو تو غیبت سے بڑھ کر وہ بہتان ہے عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتدرون ما الغیبۃ قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال ذکرک اخاک بما یکرہ فقال رجل افرایت ان کان فی اخی ما اقول قال ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم یکن فیہ ما تقول فقد بھتہ۔ (جمع الفوائد عن ابی داؤد والترمذی) اور جس کی طرف کوئی نقص یا عیب منسوب کیا گیا ہے اگر علاوہ مسلمان ہونے کے اس میں اور کوئی وجہ بھی احترام کی ہو جیسے سلاطینِ اسلام میں ان کی اہانت اور زیادہ موجب انتقام خداوندی ہے۔ لحدیث من اھان سلطان اللہ فی الارض اھانہ اللہ (ترمذی)۔ اور جس کی تنقیص یا اہانت مذموم ہے اُس کی طرف جو چیزیں خصوصیت کے ساتھ منسوب ہیں اُن کی اہانت کا بھی وہی حکم ہے جیسے ان کی بیبیاں وغیرہا چنانچہ کفارِ عرب حضرات صحابہؓ کی بیبیوں کے نام اپنے اشعار میں عشق بازی کے عنوان سے ذکر کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس کو ایذا قبیح میں شمار فرمایا۔

فی الجلالین ولتسمعن من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم الیھود والنصاری ومن الذین اشرکوا من العرب اذی کثیرا من السب والتشبیب بنسائکم۔ اور زوجیت یا قرابت کی نسبت تو بڑی چیز ہے

استعمال کی نسبت بھی حرمت تفتیش کے لئے کافی ہے جیسے کسی کے استعمالی کپڑے میں عیب نکالنا۔

فی احیاء العلوم بیان معنی الغیبۃ ولما فی ثوبہ فقولک انہ واسع الکم طویل الذیل وسخ الثیاب اور اگر وہ مشتہاۃ قوی ہو تو نظر بد کی معصیت کا اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور تصویر تو صاحب تصویر کی پوری حکایت ہے۔ اجنبیہ کے تو کپڑے کو بھی بدنفسی سے دیکھنا حرام ہے۔ فی رد المحتار باب الحظر والاباحۃ معناہ ان رؤیۃ الثوب بحیث یصف حجم العضو ممنوعۃ ولو کثیفا لا تری البشرۃ منہ وفیہ بحث النظر الی الاجنبیۃ من المرأۃ او الامۃ بخلاف النظر لانہ انما منع منہ خشیۃ الفتنۃ والشہوۃ وذلک موجود ہہنا وفیہ احکام ستر العورۃ ان النظر الی ملاءۃ الاجنبیۃ بشہوۃ حرام۔ بالخصوص اگر غیر مسلموں کو خواتین مسلمات کی تصاویر کی طرف بدنفسی کے ساتھ نظر کرنے کا موقع دیا جائے کیونکہ بدنفسی سے نظر کرنا شریعت میں ایک گونہ بدکاری ہے بنص الحدیث اور ایسی بدکاری کہ مرد غیر مسلم ہو اور عورت مسلم بلکہ ایسے موقع پر نکاح بھی اس وجہ امر شدید ہے کہ اس کے احکام علماء مجتہدین کے لئے محل بحث ہو گئے ہیں اور جس کو مسلمان کے مرتد بنانے کی اور اسلام اور قرآن میں طعن کرنے کی اور حربیوں سے سازش کرنے کی برابر قرار دیا گیا ہے۔ نمونہ کے طور پر اس کے متعلق ایک روایت نقل کی جاتی ہے۔ فی الدر المختار فصل الجزیۃ قلت ومذہب الشافعیۃ ما فی المنہاج وشرحہ لابن حجر ولو زنی بمسلمۃ او اصابہا بنکاح او دل اہل الحرب علی عورۃ المسلمین او فتن مسلما عن دینہ او طعن فی الاسلام او القرآن الخ اور ان سب سے بڑھ کر شناعت میں وہ صورت ہے جس میں مقتدایان دین کی اہانت ہو کہ درحقیقت وہ اہانت اسلام کی ہے جس کا تحمل کسی طرح طبعاً اور شرعاً ممکن نہیں۔

فی جمع الفوائد عن الکبیر عن ابی امامۃ رفعہ ثلثۃ لا یستخف بہم الا منافق ذو الشیبۃ فی الاسلام وذو العلم وامام مقسط وفیہ عن الترمذی عن عبد اللہ بن مغفل مرفوعا اللہ اللہ فی اصحابی من اذاہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ فیوشک ان یاخذہ اور جب ایسی فلموں کے قبائح معلوم ہو گئے تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ بقدر اپنی قدرت کے گو وہ قدرت حکومت سے استعانت ہی کے طور پر ہو ان کے انسداد میں کوشش کریں اور تماشا دیکھنے والوں کو ان قبائح پر مطلع کر کے شرکت سے روکیں ورنہ اندیشہ ہے کہ سب عذاب خداوندی میں گرفتار ہوں۔ ابو داؤد مرفوعاً ما من قوم یعمل فیہم بالمعاصی ثم یقدرون علی ان یغیروا ثم لا یغیرون الا یوشک ان یعمہم بعقاب (مشکوۃ)

اور جب ساکتین کے لئے یہ وعید ہے تو ترغیب دینے والے کس درجہ کی وعید کے مستحق ہوں گے ردی

ابو داؤد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئۃ فی الارض من شہدہا فکرہہا کان کمن غاب عنہا ومن غاب عنہا فرضیہا کان کمن شہدہا (ای باشہادہ او شارک اہلہا)۔

تمت الرسالۃ ۱۸ر شعبان ۱۳۵۲ھ

رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

فصل ششم در تحقیق مسلک متعلق مسئلہ استواء مسمی بہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

بعد الحمد والصلوۃ۔ احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورۂ اعراف آیۃ ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش الخ میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فقرۃ یحمل ایاہ علی الکنایۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالی فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملت علیہا لسہولۃ فہمہ للعوام والاوجہ حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالی ولا یرد ان الملک لم یزل للہ تعالی فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم۔ ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن میں اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جس کا حاصل بعد حذف زوائد وحطاعن متعلقہ علماء وصوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر میں سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا نرم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال میں بدون اس کے کہ اس جواب پر کچھ علمی شبہ کیا جاوے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کر دیا جاتا تھا اور اس پر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کا جو متاخرین اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل وجہل کہا جاوے آخر میں یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپ کو جواب نہ دیا جاوے گا۔ آپ جو سوالات بھیجیں گے ان کو رکھ لیا جاوے گا اور خالی ذہن کے ساتھ مطالعہ کر کے جوابات قابل قبول ہوں گی اس کو بطور خود (ترجیح الراجح میں) شائع کر دیا جاوے گا۔ الخ اور حسب وعدہ ان سوالوں کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کے وقت ایسا ہی عمل کیا جاوے گا۔ سائل نے اپنا اخیر سوال مشتملہ بر وقدح متجاوز عن الحدود اپنے یکم اپریل ۱۹۳۳ء کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری

یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی جب تک میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا میں نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا اب بحمداللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اس اثر سے خالی پاتا ہوں اس لئے خذ ما صفا ودع ما کدر کو پیش نظر رکھکر اس کو متعلق ضروری مضمون لکھتا ہوں اور وہ بھی برنگ مناظرہ نہیں کہ میں اس کو مفید نہیں سمجھتا بلکہ بطریق تحقیق مسئلہ اور ترجیح الراجح کا جزو بناتا ہوں اور چونکہ معظم مقصود رسائل کا بحث استوار کی تھی اسی مناسبت سے اس تحریر کا لقب **تمہید الفرش فی تحدید العرش** رکھتا ہوں۔ اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة۔ انك انت الوهاب۔

تحقیق مقام کی یہ ہے کہ استوا اور اس کے امثال میں حضرات اہل حق اس پر متفق ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف حق تعالیٰ کا مثل اتصاف مخلوق کے نہیں ہے یہ مسئلہ عقل سے بھی ثابت ہے جو عقلاء کے نزدیک بدیہی ہے اور ليس كمثله شیء اس پر دلیل نقلی ہے دلیل عقلی پر بوجہ بداہۃ کے تنبیہ کی حاجت نہیں مگر روح المعانی میں بعض عارفین سے بلسان العرش ایک تقریر برنگ عجز وافتقار وفنا وانکسار لکھی ہے جس کی روح عرش کا محدود ہونا اور رب العرش کا غیر محدود ہونا ہے اور اس بنا پر استوار کے معنی متعارف کے باب کا مسدود ہونا متفرع کیا ہے۔ تفریح اہل علم کے لئے اس کو نقل کرتا ہوں اور یہی تحدید عرش ماخذ ہے اس رسالہ کے نام کا اور وہ تقریر یہ ہے۔ وما احرف ما قال بعض العارفين الذين كانوا من تيار المعارف عارفين على لسان حال العرش موجها الخطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج حين اشرقت شمس عليه الصلوة والسلام في الملأ الاعلى فتضاءل كل نور وسراج كما نقله الامام القسطلاني معرضا ضلال اهل هذا المذهب الثاني ولفظه مع حذف ولما انتهى صلى الله عليه وسلم الى العرش تمسك باذياله وناداه بلسان حاله يا محمد انت في صفاء وقتك ✦ آمنا من مقتك ✦ الى ان قال يا محمد انت المرسل رحمة للعالمين ولابد لي من نصيب من هذه الرحمة ونصيبي يا حبيبي ان تشهد بالبراءة مما نسبه اهل الزور الى ✦ وتقوله اهل الغرور على ✦ زعموا انى اسع من لا مثل له ✦ واحيط بمن لا كيفية له ✦ يا محمد من لا حد لذاته ✦ ولا عد لصفاته ✦ كيف يكون مفتقرا الى ✦ محمولا علىّ ✦ الخ من روح المعاني شريف في كذا في القاموس ۱۲ ✦

اذا كان الرحمن اسمه ✦ والاستواء صفته ✦ وصفته متصلة بذاته كيف يتصل بي او ينفصل عني يا محمد وعزته لست بالقريب منه وصلا ✦ ولا بالبعيد عنه فصلا ✦ ولا بالمطيق له حملا ✦ اوجدني منه رحمة و فضلا ✦ ولو محقني لكان حقا منه وعدلا ✦ يا محمد انا محمول قدرته ✦ ومعمول حكمته اھ۔

پھر نفی مماثلت کے بعد آگے اس کے دو طریق ہیں ایک طریقہ سلف کا ہے کہ اس کو حقیقی معنی پر محمول فرماتے ہیں اور حقیقی معنی کی کنہ مفوض بعلم الٰہی کرتے ہیں اور اس کی کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے اور دوسرا طریقہ خلف کا ہے کہ اس میں مناسب تاویل کر لیتے ہیں تا کہ عوام فرقہ مشبہ ومجسمہ کی غلطی میں واقع نہ ہو سکیں اس طرح سے کہ دیکھو اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہیں اور استقرار کے معنی ظاہر ہیں کہ بیٹھنے اور ٹھہرنے کے ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے جیسے ہم تخت پر بیٹھے ہیں تو وہ بھی ہماری طرح جسمانی چیز ہے۔ نعوذ باللہ اس شبہ کا جواب اگرچہ سلف کے طریق پر یہ ہے کہ استقرار تو ثابت ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہمارے استقرار کی طرح ہو جس سے جسم ہونا لازم آئے بلکہ اس کی اور ہے جو ہم کو معلوم نہیں اور یہ جواب صحیح بھی ہے لیکن عوام کو یہ سمجھانا مشکل ہے کہ استقرار تو ہے مگر ہماری طرح کا نہیں۔

اسی طرح سے وہ یہ شبہ ڈال سکتے ہیں کہ دیکھو قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ید یعنی ہاتھ۔ اور حدیث میں وضع قدم یعنی پاؤں رکھنا وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ہاتھ اور پاؤں اعضاء جسمانیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اعضاء جسمانیہ ہیں اس کا صحیح جواب بھی سلف کے طریق پر یہ ہے کہ ید اور قدم تو ہیں مگر ہماری طرح کے نہیں مگر اس کا سمجھنا بھی عوام کو مشکل ہے ان کا ذہن تو ان عنوانات سے تجسیم اور تشبیہ ہی کی طرف جاتا ہے اور اس عقیدۂ تجسیم وتشبیہ سے بچانا واجب تھا اس لئے علماء خلف نے اس کی یہ تدبیر کی کہ ایسی حقائق کی ایسے طریق سے تاویل کر دی کہ نہ قرآن وحدیث مکذوب ہو اور نہ عقیدۂ تجسیم وتشبیہ میں مبتلا ہوں مثلاً استوا علی العرش کو کنایۃ تنفیذ احکام سے کہدیا اور ید کے معنی قدرت کے کہدیئے۔ وضع قدم کے معنی مقہور کر دینے کے کہدیئے اور یہ ضرورت حضرات سلف کو اس لئے پیش نہیں آئی کہ اس کے خواص تو حدیث مذکور فی خاتمۃ الرسالۃ تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی اللہ پر عمل رکھتے تھے اور ان چیزوں میں خوض نہ کرتے تھے اور اگر کوئی وسوسہ بھی آتا تھا تو اس کو دفع کر دیتے تھے اور عوام اس لئے محفوظ تھے کہ اس زمانہ میں یہ مبتدعین مضلین نہ تھے اس لئے ایسے شبہات ان کے کانوں میں نہ پڑتے تھے ان کا ذہن خالی رہتا تھا اور ایسے مفہومات پر اجمالاً عقیدہ رکھتے تھے تفتیش کی تشویش میں نہ پڑتے تھے اور اگر کوئی شاذ ونادر اس قسم کا کلام کرتا تھا تو خلافت راشدہ کی سیاست اگر کرتی تھی تو فساد متعدی نہ ہونے پاتا تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص ضبیع نام کو جو مدینہ میں آکر متشابہات میں گفتگو کرتا تھا سخت سزا دی تھی اور جب وہ واپس اپنے وطن گیا تو حضرت ابو موسیٰ

اشعری رضی اللہ عنہ کو حکم بھیجا کہ کوئی مسلمان اُس کے پاس بیٹھنے نہ پاوے (کذا فی روح المعانی سورۃ ال عمران عن سلیمان بن یسار) غرض عوام اُس وقت اس طرح محفوظ رہتے تھے بخلاف اس وقت کے عوام محض جن کو اہل بدعت کے اقوال کی اطلاع نہیں اور نہ اپنے کو ذی رائے سمجھتے ہیں اور بڑی بات یہ ہے کہ ایسے امور میں خوض نہیں کرتے اب بھی اُسی سذاجت پر موجود ہیں اور ایسی تاویلات کی اُن کو بھی حاجت نہیں نہ ان کو اس طرف متوجہ کرنا چاہئے جیسے محققین علماء کو جو کہ اس تفرق پر قادر ہیں نیز حاجت نہیں۔ اب ایک فریق متوسط رہ گیا جو نہ محقق ہیں گو عربی داں ہوں اور نہ عامی محض ہیں کتب بینی کر سکتے ہیں اور کچھ رائے بھی رکھتے ہیں اور خوض کے بھی عادی ہیں اُن کو کچھ مختلف کتابوں سے کچھ رائے سے خوض کے سبب ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کے لئے ایسی تاویلات ذریعہ ہے ان کے دین کی حفاظت کا بس ایسے لوگوں کے لئے علماء متاخرین نے طریقہ تاویلات کا اختیار کیا ہے اور تعلیم میں مخاطبین کے تحمل عقل کی رعایت خود شریعت میں مطلوب ہے۔ کما روی البخاری عن علی رضی اللہ عنہ قال حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ وروی مسلم عن ابن مسعود انہ قال ما انت بمحدث قوما حدیثا لا تبلغہ عقولہم الا کان لبعضہم فتنۃ (مشکوٰۃ ص ۲۷)۔ جس میں نفس مقاصد تو داخل نہیں کیونکہ اُن کی تبلیغ تو فرض ہے بعض کی مفصلاً بعض کی مجملاً لیکن اُن مقاصد کے خاص عنوانات میں غور کرنے کی ضرور ضرورت ہوگی یہی باعث ہوگیا اختلاف مسلکین کا اور ان دونوں طریقوں کا اہل حق و اہل سنت کا مسلک ہونا عبارات ذیل سے ظاہر ہے فی المظہری تحت آیۃ ہل ینظرون الا ان یاتیہم اللہ فی ظلل من الغمام اجمع اہل السنۃ من السلف والخلف علی ان اللہ منزہ عن صفات الاجسام وسمات الحدوث فہم فی ہذہ الآیۃ سبیلان الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے سلف سے خلف تک اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ سبحانہ صفات اجسام وعلامات حدوث سے منزہ ہے تو اس آیت میں (جس سے بعض صفات جسمیہ کا توہم ہوتا ہے) اُنھوں نے (یعنی اہل سنت نے) دو طریقے اختیار کئے ہیں۔ اول یہ کہ اس میں بحث نہ کی جاوے اور کہا جاوے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور اس پر ایمان لایا جاوے یہ طریقہ تو سلف کا ہے۔ کلبی فرماتے ہیں کہ یہ اسرار مکتومہ میں سے ہے جو قابل تفسیر نہیں۔ مکحول، زہری، اوزاعی، مالک، ابن مبارک، سفیان ثوری، لیث، اسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ ایسی آیتوں کے بارے

لہ صوفیہ کا جو مراقبہ ذات کا شغل ہے وہ توجہ ہے جو تفکر سے عام ہے۔ تفکر تصور مع الحرکت ہے جس میں تصورات خاصہ میں ترتیب دینا ہوتا ہے اجمال الی الکنہ کے لئے جو ممتنع الادراک ہے اور توجہ مطلق تصور اجمالی پر بھی صادق ہے اور وہ دعا و ذکر کا لازم ہے اس لئے وہ منہی عنہ نہیں ۱۲ منہ

میں فرمایا کرتے تھے کہ انھیں ایسے ہی رہنے دو جیسے وارد ہوئی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مناسب طریقے ایسی آیات کی تاویل کی جاوے۔

فی حاشیۃ الجمل سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ان ربکم اللہ الی قولہ ثم استوی علی العرش استواء یلیق بہ ہذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ بعد صرفہ عن ظاہرہ وطریقۃ الخلف التاویل بتعیین محمل اللفظ الخ وفی النبراس شرح شرح العقائد النسفیۃ واحتج المخالف وہو المجسم والمشبہ بالنصوص الظاہرۃ فی الجہۃ کقولہ تعالیٰ الیہ یصعد الکلم الطیب وقولہ تعالیٰ الرحمٰن علی العرش استوی وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لامرأۃ این اللہ قالت فی السماء قال ہی مومنۃ کما فی صحیح مسلم وبان کل موجودین فرضا لابد ان یکون احدہما متصلا بالآخر مماسا لہ او منفصلا عنہ مباینا لہ فی الجہۃ الی قولہ والجواب ان ذلک ای القول بان کل موجودین الخ وہم محض وحکم علی غیر المحسوس والادلۃ القطعیۃ ای البراہین العقلیۃ قائمۃ علی التنزیہات لان وجوب الوجود یقتضی التنزیہ قطعا وہذا کلام متشابہ فی الجواب عن دلیلہم العقلی والنقلی اما عن الاول فلما تقرر ان الحکم الوہمی علی خلاف العقل باطل واما عن الثانی فلقولہ فیجب ان یفوض علم النصوص الی اللہ تعالیٰ ذہبت الاشاعرۃ الی ان النص المخالف للدلیل العقلی مصروف عن الظاہر لان صحۃ النص انما تعرف بالاستدلال العقلی وہو ان کلام صاحب المعجزۃ المصدق من عند اللہ تعالیٰ فالعقل ہو اصل النقل فلا یدفع الاصل بالفرع ای لا یبطل الاصل بالفرع اذ فی ابطال الاصل ابطال الفرع علی ما ہو دأب السلف ایثارا للطریق الاسلم او یأول بتاویلات صحیحۃ ای مطابقۃ بقواعد الشرع والعربیۃ غیر مخلۃ ببلاغۃ القرآن وشرط بعض الائمۃ ان لا یقطع بمراد الحق سبحانہ علی ما اختار المتأخرون دفعا لمطاعن الجاہلین وجذبا بالضبع العاجزین وسلوکا للسبیل الاحکم الی قولہ وعلماء السنۃ بعد اجماعہم علی ان معانیہا الظاہرۃ غیر مرادۃ ذہبوا مذہبین احدہما مذہب السلف وہو الایمان بما اراد اللہ تعالیٰ وتفویض علمہا الیہ تعالیٰ مع التنزیہ عن التجسیم والتشبیہ وثانیہما مذہب الخلف تفسیرہا بما یلیق بہ تعالیٰ لاشتہار المذاہب الفاسدۃ فی زمانہم وتضلیل المشبہۃ عوام المسلمین ففعلوا ذلک حفظا للدین فی حاشیۃ النبراس عن شرح الفقہ الاکبر للقاری نحوہ وقال الامام امام الحرمین سئل

عن ذلک فقال الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب۔

اس تحقیق سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ دونوں طریق علماء اہل سنت واہل حق کے ہیں ان میں سے کسی کی تجہیل یا تضلیل جائز نہیں گو ترجیح فی نفسہ مسلک سلف کو ہے اور عارض کے سبب مسلک خلف پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے والاعمال بالنیات لیکن ہر جماعت میں عادۃً ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق بھی اس زمانہ میں دونوں جماعتوں میں اہل افراط و تفریط پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں۔ میں نمونہ کے طور پر دونوں کے اقوال طعن کو مع جواب دافع طعن کے نقل کرتا ہوں اور سہولت تعبیر کے لئے ایک جماعت کا لقب سلفیہ اور دوسری کا خلفیہ رکھتا ہوں جو سلف یا خلف کی طرف اپنی غلط نسبت کرتے ہیں اور غلط اس لئے ہے کہ ان کے محققین ایک دوسرے پر طعن نہیں فرماتے یہ لقب بھی ان کے زعم کے اعتبار سے تجویز کیا گیا۔ پس خلفیہ کی طرف سے سلفیہ پر یہ اجمالی طعن ہے کہ ان کو مشبہ و مجسمہ کہتے ہیں جس کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ تعالیٰ میں کیا ہے۔ واستطال ہؤلاء الخائضون علی معشر اہل الحدیث وسموہم مجسمۃ ومشبہۃ الخ اور تفصیلی طعن یہ ہے جو اس طعن کی تفصیل ہے کہ ان مفہومات کے حقائق کے لئے استواء میں تجسم و تحیز اور ید و قدم میں ترکیب و تحدید اور نزول وغیرہ میں حرکت لازم عقلی ہیں اور لازم کا انفکاک ملزوم سے محال عقلی ہے پس اعتقاد ملزوم کا امر و اعتقاد لازم سے نہی تکلیف بالمحال ہے جو عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ اما الاول فظاہر واما الثانی فلقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے دو درجے ہیں ایک ظاہر معلوم الکنہ ایک باطن مجہول الکنہ پس جن امور کو ان حقائق کے لئے لازم کہا ہے وہ درجہ ظاہر کے لئے لازم ہیں درجہ باطن کے لئے لازم نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم ان مفہومات کو حقائق پر محمول کرتے ہیں ظواہر پر محمول نہیں کرتے اور حقائق اور ظواہر میں فرق کرنا بڑے محقق کا کام ہے اسی کا ذکر ہے میرے فتوے مرقومہ یکم صفر ۱۳۳۵ھ میں عنقریب آتا ہے اسی فرق کو ان عبارات میں بیان کیا گیا ہے۔ حاشیہ جمل کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے ہذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ تعالیٰ بعد صرفہ عن ظاہرہ الخ دیکھئے ظاہر کے متروک ہونے کی تصریح ہے۔ نبراس کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے وعلماء السنۃ بعد اجماعہم علی ان معانیہا الظاہرۃ غیر مرادۃ الخ یہ جواب اس عبارت میں مذکور ہے فی روح المعانی سورۃ آل عمران نعم

ذہبت شرذمۃ قلیلۃ من السلف الی ابقاء نحو المذکورات علی ظواہرہا الا انہم ینفون لوازمہا المنقدحۃ فی الذہن الموجبۃ لنسبۃ النقص الیہ عز شانہ ویقولون انہا معانی لوازم لا یعلم انفکاکہا عن ملزوماتہا فی صفات الحادث واما فی صفات من لیس کمثلہ شیء فلیست بلوازم فی الحقیقۃ فیکون القول بانفکاکہا منقطۃ الخ اور اس عبارت میں ظواہر سے مراد حقائق ہے۔ قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی طرف کیونکہ دوسرا درجہ تو ظاہر نہیں ہے اس کو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہہ دیا گیا اور کتب کلامیہ میں جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرہا وہ ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے ہے پس اہل حق کی تاویل جو دلائل شرعیہ کے اقتضاء سے ہو وہ بھی ظواہر میں داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ ان کو جہمیہ اور معتزلہ کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے ان کا گمان ہوگیا کہ یہ حقائق کی جو کہ صفات ہیں نفی کرتے ہیں جو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب بھی اسی میں مبتلا ہیں جواب اس کا یہ ہے اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم اور جب وہ صفات کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ وجہمیہ فلاسفہ کے اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر یہ گمان کیسے ہوسکتا ہے اور تاویل کرنا بنا بر نفی ان حقائق کے نہیں ہے بلکہ تانیس و صیانۃ عوام کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ہی مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کرتے ہیں بخلاف نفاۃ صفات کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہیں فاین ہذا من ذاک۔ میں نے یکم صفر ۱۳۲۹ھ کے ایک تحریر میں اسی کو اس طرح لکھا ہے۔

الجواب۔ اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمرو کہتا ہے کہ قدرت علیحدہ صفت ہے اور ید دوسری صفت مستقل ہے ید سے قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اجراء علی الحقیقۃ کے ساتھ تنزیہ کا محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقۃ کو اجراء علی الظاہر کا مغایر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اس لئے متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہیں کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور اہل بدعت کے درمیان اھ۔ اور یہ حضرات صفات کی نفی کیوں کرتے جن کا قدم ثابت ہے استواء اگر فعل بھی ہوگا جیسا بعض قائل ہوئے ہیں وہ اس کی بھی نفی کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہیں مگر چونکہ نص کا مدلول ہے اس لئے اس کی نفی جائز نہیں۔ فی روح المعانی ونقل البیہقی عن ابی الحسن الاشعری ان اللہ تعالیٰ فعل فی العرش فعلا سماہ استواء کما فعل فی غیرہ فعلا سماہ رزقا ونعمۃ وغیرہما من افعالہ سبحانہ لان ثم للتراخی وہو انما یکون فی الافعال اور جو صفات میں سے کہتے ہیں وہ اس

ودلیل کالان قد للقاضی وہ جواب دیتے ہیں جو روح المعانی سورۂ اعراف میں منقول ہے وحکی الاستاذ ابو بکر بن فورک عن بعضہم ان استوٰی بمعنی علا ولا یرید بذالک العلو بالمسافۃ والتحیز والکون فی المکان متمکنا فیہ ولکن یرید معنی یصح نسبتہ الیہ سبحانہ وھو علی ھذا من صفات الذات فکلمۃ ثم تعلقت بالمستوی علیہ لا بالاستواء او انہا للتفاوت فی الرتبۃ وھو قول متین۔ اور یہ افراط و تفریط ایک دوسرے پر طعن کے متعلق تھی ایک افراط و تفریط خود اپنے مذہب کے متعلق بھی بعض کے کلام میں پائی جاتی ہے چنانچہ خلفیہ میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعض نے معنی حقیقی کو مستحیل کہدیا کما ھو ظاھر عبارۃ التلویح فی تعریف الکنایۃ واما عند علماء البیان فلان الکنایۃ لفظ قصد بمعناہ معنی ثان ملزوم لہ ای لفظ استعمل فی معناہ الموضوع لہ لکن لا یتعلق بہ الاثبات والنفی ولا یرجع الیہ الصدق والکذب بل لینتقل منہ الی ملزومہ فیکون مناط الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل النجاد قصدا بطول النجاد الی طول القامۃ فیصح الکلام وان لم یکن لہ نجاد قط بل وان استحال المعنی الحقیقی کما فی قولہ تعالٰی والسموٰت مطویات بیمینہ وقولہ تعالٰی الرحمٰن علی العرش استوٰی وامثال ذلک فان ھذہ کلہا کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناہ الحقیقی وطلب دلالتہ علیہ انما ھو بقصد الانتقال عنہ الی ملزومہ گو یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ معنی حقیقی سے معنی ظاہر متبادر مراد ہیں جیسا اوپر ایک مقام پر ظاہر سے مراد حقیقی لے لیا گیا تھا یہاں حقیقی سے مراد ظاہر لیلیا جاویگا۔ اور بعض سلفیہ میں سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعض خواص لازمہ جسمیت کے مع نفی جسمیت و مادیت کے قائل ہوگئے چنانچہ یہی بزرگ سائل اپنے رسالہ اسبوعیہ میں عبارتِ ذیل تحریر کرتے ہیں حالانکہ ملائکہ بھی آتے جاتے ہیں پس جب ان کا جسم ہونا لازم نہیں آتا تو اللہ تعالیٰ کے آنے جانے اور حرکت کرنے سے اس کا جسم اور مادی ہونا کیونکر ثابت ہو سکتا ہے ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ حرکت کی تعریف خروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج جو فلاسفہ نے کی ہے صحیح ہے مگر یہ حرکت ممکنات کی تعریف ہے اور حرکت واجب الوجود و علۃ العلل اور مبدء الفیاض کی یہ تعریف نہیں ہے کیونکہ اس ذات مقدس میں کوئی حالت منتظرہ اور بالقوہ نہیں ہے سب بالفعل موجود ہے لہٰذا وہاں حرکت سے مجسم ہونا ثابت نہیں ہوتا اھ۔

اس کے قبل یہ صاحب رسالہ حدیث نزول الی السماء بعد نصف اللیل اور حدیث این اللہ کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ صبح کے قریب عرش پر چلا جاتا ہے اور آئین کا موضوع لہ مکان ہونا بھی لکھ چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس حرکت

انیر مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا اور صبح کا عروج مکانی ہوا تو سب حالت بالفعل کہاں ہوئی پھر جب ایسی حرکت معیات میں ہوتی ہے تو اوپر اس کی نفی کرنا صریح تناقض ہے پھر دعوٰی ہے کہ ہم بے کیف ان امور کے قائل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورۂ اعراف میں بیان کیا ہے۔ ثم ان ھذا القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقتہ) ان کان مع نفی اللوازم فالامر فیہ ھین وان کان مع القول بھا والعیاذ باللہ تعالٰی فھو ضلال وای ضلال وجہل وای جہل بالملک المتعال۔ بلکہ جن تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں ان میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہیں پھر یہ کہ حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور حرکت کا لفظاً یا اس کا مرادف نصوص میں کہاں وارد ہے جو یہ بزرگ اس کے قائل ہوگئے پھر اگر این کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی عماء الخ میں عماء کو مکان کہنا پڑے گا پھر اس کو قدیم کہو تو تعدد قدماء لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اس کے مکان ہونے کی کیا صورت ہے تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ این دلالت علی المکان میں محکم نہیں ہے تو این اللہ میں اس کا دعوٰی کیسے صحیح ہوگا اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت میں عبدالرزاق سے صحابہ کے سوال میں کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل کیا ہے کہ یہاں بھی جواب میں بقرینہ سوال قرب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ معترض صاحب جس عروج و نزول کے قائل ہوئے ہیں اس میں لازم آتا ہے کہ دن کو تو استواء علی العرش ہو اور شب کو استواء علی العرش نہ ہو بے کیا تغیر نہیں پھر شب کہیں نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہئے کہ کسی وقت استواء علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت ہی کہیں نہ کہیں رہتا ہے تو چاہئے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کریں گے اور

ف تمام الحدیث ... القریب ... [illegible]

قائلین بالحقیقۃ بلاکیف پر یہ محذورات لازم نہیں آتے اس لئے کہ وہ اس نزول واستواء کو مجتمع مان سکتے ہیں
اور اشکالات کا جواب بلاکیف سے دے سکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ محذورات لازم نہیں
آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دے سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص
خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرما دیا گیا مثلاً جاریہ کو این اللہ
کا سوال اس فائدہ کے لئے تھا کہ آلہہ ارضیہ مزعومہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول
الی السماء الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اس وقت صلوٰۃ و توجہ
الی اللہ کی اور استواء علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخاص الکامل کا کیونکہ تحت
العرش دون العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہیں اور
مجردات کا وجود بوجہ متکلم فیہ ہونے کے اس استحضار میں قادح نہیں اور جن کا مشاہدہ اس متکلم فیہ ہونے کا رافع
ہے وہ اس نور سے جو بشان محاطہ فوق کے ساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث میں وارد ہے۔ حجابہ النور
لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ اُن مجردات کا محاط ہونا بھی مشاہدہ کرتے
ہیں پس وہ بھی بشان مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق بالوجود فوق العرش سالم رہا اور حق تعالیٰ کے لئے فوق العرش
کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بدء الخلق میں بھی وارد ہے پس یہ تخصیص ایسی ہے جیسے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار
میں الیوم کی تخصیص یعنی گو اُس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اُس روز برائے نام بھی کسی کی
نہ ہوگی۔ یہ تو فوائد ہیں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تعیین سو نہ تو اُن کا ادراک تام ہو سکتا ہے
اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ ناتمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے
ناکافی ہونے کے نہ قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیک بالفہم السلیم دایماً الی
الوجہ السدید پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جس کا جواب یہاں سے ۱۲ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں گیا ہے
ان بزرگ نے احادیث علو سے جہت کا حکم کیا ہے جو کسی نص میں بعینہ یا بالمراد نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے
ہے مگر لزوم فی الممکن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قائل ہونا ہے کیف کا پھر ملائکہ کو غیر مجسم مان لینا
جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں اُن کی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر میں ان سب
اغلاط کو قصور فکر علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں عفا اللہ تعالیٰ عنا و عنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم
کے جامد مقلد ہیں اور وہ خود متشدد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں اُن کو بالکل نہیں پھر کچھ انھوں نے اُن کے متن

پر حاشیہ چڑھا دیا اس سے یہ اغلاط پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے خود نکیر کیا ہے چنانچہ روح المعانی
سورۂ اعراف میں کہا ہے بالغ ابن القیم فی ردھم (ای الاشعریۃ) ثم قال ان لامر الاشعریۃ کنون الیہودیۃ
وھو لیس من الدین القیم عندی الی قولہ۔ وانت تعلم ان المشہور من مذہب السلف فی مثل ذلک
تفویض المراد الی اللہ تعالیٰ فہم یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناہ سبحانہ منزھا
عن الاستقرار والتمکن اھ۔ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار
بالمعنی المراد للہ تعالیٰ ثابت ہے جس کی تصریح مفسر ہی کے کلام میں ہے یہاں تک حضرات اہل سنت و جماعت
کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منقح ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس
طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھ دیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے والے بوجہ اس کے اُردو میں ہونے کے
ایسے ہی لوگ ہوں گے کہ نہ عامی محض جن میں مناسبت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہیں تو
اُن کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفصل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی
ہے اور حاشیہ چونکہ عربی میں ہے جس کو خواص اہل علم دیکھتے ہیں اُس میں مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کر دی
اس میں مناظرانہ و محققانہ کلام کی کیا ضرورت تھی اور وہ بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کے ساتھ اگر
تنبیہ بخیر خواہی کے لہجہ میں مشورہ دیا جاتا کہ گو متاخرین کا مذہب اور اُس پر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی متلقی
بالقبول عند اہل الحق ہے (یعنی مسلک تاویل کو بھی جہل و ضلال نہ کہتے) لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا
حاشیہ میں تسلیم بھی کر لیا ہے اس لئے اگر متن میں وہی رہے تو اولیٰ ہے تو اُن کو اس میں اجر زیادہ ملتا اور مجھکو بھی
گرانی نہ ہوتی مگر بحمد اللہ تعالیٰ میری گرانی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہو گئی اور میں نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی
اثر جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدل دی یعنی سلف کا قول متن میں رکھا یا اور
خلف کا حاشیہ میں اور جس مصلحت سہولت کے لئے میں نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان
ایسا قلب میں القاء فرما دے کہ اُس سے تذبذب بھی پیدا نہ ہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہوا چنانچہ ناظرین
مناقشہ رسالہ کے قبل اُس موقع کو ملاحظہ فرما دیں گے وہ یہ کہ استواء علی العرش کا مضمون سات سورتوں میں آیا ہے
سورۂ اعراف، سورۂ یونس، رعد، طٰہٰ، فرقان، سجدہ، حدید، سب جگہ ترجمہ کر دی اس کے بعد اگر کہیں تفسیر کی جدید
طبع کا انتظام ہو تو وہ اس ترجمہ کے موافق درست کر دیں اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت
ہوئی اس لئے اپنے ساتھ اُن کے لئے بھی ہر خیر کی دعا کرتا ہوں اور اس خیر کی خصوصیت کے ساتھ کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

ثبت اللہ بحبہ اللہ ورائے صاحب کی رسی عطا فرمائے۔ یہاں تک اصل مقصود کا بفضلہ تعالیٰ بقدر ضرورت بیان ہو چکا اب بعضے فوائد متفرقہ متعلقہ بالمسئلہ بعنوان سوال وجواب کے ذکر کرتا ہوں۔

(سوال) ایسی نصوص کو حقیقت پر رکھ کر بلا کیف ماننا جمہور سلف کا مسلک تھا خواہ بالاتفاق جیسا مشہور ہے خواہ بالاکثریت جیسا روح المعانی اوائل سورۂ یونس میں دونوں مسلک نقل کرکے کہا ہے وما اشرنا الیہ هو الذی علیہ اکثر سلف الامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور دونوں میں یہ تطبیق ممکن ہے کہ سب کا بے تصریح اس کا منقول نہ ہونا مگر اس کے خلاف بھی منقول نہ ہونا اجماع سکوتی ہے اس کو کسی نے اتفاق کہہ دیا اور کسی نے بوجہ تصریح منقول نہ ہونے کے اکثر کا قول کہہ دیا۔ بہرحال اگر اجماع تھا تو اجماع کی مخالفت اور اگر اجماع نہ تھا تب بھی ظاہر اسواد اعظم کی مخالفت ان کے لئے کیسے جائز ہوئی جو اتبعوا السواد الاعظم سے منہی عنہ ہے اور واقع میں اس کا حاصل بھی اجماع ہی ہے کیونکہ ظاہراً سواد اعظم سے متبادر کثرت عددی ہے مگر دوسرے دلائل سے یہ مقید ہے خیر القرون کے ساتھ پس معنی یہ ہیں کہ خیر القرون میں جس عقیدہ پر اکثر مسلمین متفق ہوں وہ واجب الاتباع ہے کیونکہ اس وقت زیادہ مسلمان اسی عقیدہ پر تھے جو حق تھا۔ بدعت مغلوب تھی اس کا شیوع بعد میں ہوا پس اس وقت مسلمانوں کا کسی عقیدہ پر متفق ہونا علامت تھی اس عقیدہ کے حق ہونے کی اور اہل حق کا اتفاق بھی اجماع ہے تو یا اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہو کہ اہل باطل اجماع کے ارکان نہیں اور دلیل قید اول کی حدیث خیر القرون کا اخیر جز ثم یفشو الکذب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں کثرت اہل باطل کی ہو سکتی ہے اور دلیل دوسری قید کی صحابہ میں فروع کا اختلاف ہونا اور کسی شئ کو بنا بر قلت کے رد نہ کرنا ہے اور راز اس میں یہ تھا کہ عقائد میں نصوص پر مدار ہے اور اہل حق ان میں اختلاف نہیں کر سکتے اور فروع میں قیاس بھی حجت ہے اور اُس میں اختلاف ہو سکتا ہے؟

جواب۔ مخالفت جب ہوتی ہے کہ جب خلف حضرات سلف کے قول کی نفی کرتے مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ اُن کے کلام میں تصریحاً اُس کا اصل مذہب ہونا اور اصل ہونے کے سبب ارجح واسلم ہونا اور تاویل کا بضرورت حفاظت دین ضعفاء کے اختیار کرنا اور اُس کی ساتھ ہی اُس تاویل کے مراد حق ہونے کا یقین نہ کرنا صاف صاف مذکور ہے سو یہ مخالفت نہیں باقی اگر یہ شبہ ہو کہ سلف نے ایسا بھی نہیں کیا اس لئے یہ کرنا بھی ایک گونہ اجماع کی مخالفت ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ سلف کے عہد میں اس کی حاجت نہیں ہوئی اگر داعی کے ہوتے ہوئے ایسا نہ کرتے تو مخالفت اجماع کا شبہ ہوتا پھر داعی حادث ہو گیا اس لئے ایسا کرنا مخالفت نہیں ہوئی

اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ میں موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے تقاضا سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہے اختیار کرلی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اُس تفسیر کے قُرب وبُعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شرع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اس کے متحمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا میں مقتضی کی قوت بھی ہے اور نفس الفاظ کو اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہے کما سیاتی مثلاً بعد ختم سطر او ستة فی قولہ شراح حدیث الی قولہ کثیر کی اگرچہ قرائن کے اعتبار سے اُس میں بُعد ہو۔ اسی طرح مقیس میں مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہے کما سیاتی بعد صفحتین فی قولہ حفاظت دین ضعفاء اور الفاظ بھی متحمل ہیں پھر اگر بُعد بھی فرض لیا جاوے تو مضر نہیں اور یہ فرق بھی مؤثر نہیں کہ مقیس علیہا میں مقتضی میں قلت ہے اور مقیس میں کثرت۔ کیونکہ اثر کا مدار مؤثر کی ساتھ ہے قلت وکثرت کا فرق مقصود میں مضر نہیں۔

پہلی نظیر۔ روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاۃ ابن اُبی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمرؓ) انما خیرنی اللہ فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة وساز یدہ علی السبعین۔ یقینی ہے کہ آیت میں تردید تسویہ کے لئے ہے نہ کہ تخییر کے لئے اور سبعین تکثیر کے لئے ہے نہ کہ تحدید کے لئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخییر اور تحدید پر محمول فرما کر نماز پڑھی جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخییر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کا اس مناسبت سے اس کو اختیار فرمالیا اور اصل کی بھی نفی نہیں فرمائی۔

دوسری نظیر۔ روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعدہ من النار ومقعدہ من الجنة قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا وندع العمل قال اعملوا فکل میسر لما خلق له اما من کان من اهل السعادة فسییسر لعمل السعادة واما من کان من اهل الشقاوة فسییسر لعمل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی الآیة۔ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہیں ہے اُس کی بیّن دلیل یہ ہے کہ حدیث میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے اور وہ جزا ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہو سکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث پر استدلال فرمایا جس کی بنا محض دونوں میں باہمی مناسبت ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے رسالہ

الفوز الکبیر میں اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے و نصہ و مانند آنکہ آیۃ فاما من اعطی واتقی در مسئلہ قدر تمثیل خوانند اگرچہ معنی منطوق آیۃ آنست کہ ہر کہ این کار با کردہ است و ارادہ جنت و نعیم بنمایم و ہر کہ اضداد آں بعمل آوردہ است و ارادہ دوزخ و تعذیب بکشایم لیکن بطریق اعتبار توان دانست کہ ہر کہ صاحب العمل حالے آفریدہ اند و آں حالت بروے جاری می گشت من حیث یدری او لا یدری پس باین اعتبار آیۃ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شد اھ۔

تیسری نظیر: عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ قالا یا رسول اللہ ارأیت ما یعمل الناس الیوم ویکدحون فیہ اشیء قضی علیہم ومضی فیہم من قدر سبق او فیما یستقبلون بہ مما اتاہم بہ نبیہم وثبتت الحجۃ علیہم فقال لا بل شیء قضی علیہم ومضی فیہم وتصدیق ذلک فی کتاب اللہ عز وجل ونفس وما سواہا فالہمہا فجورہا وتقواہا رواہ مسلم۔ اس کے متعلق بھی صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے و ہمچنیں آیۃ وما سواہا یعنی منطوق آنست کہ بر بر و اثم مطلع ساخت لیکن خلق صورۃ علمیہ بر و اثم را باں بر و اثم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہ ہست پس باعتبار ہمیں لازم بایں آیت دریں مسئلہ استشہاد کردہ اھ۔ اور دوسری تیسری نظیر میں تو یہی احتمال ہے قریباً کان او بعیداً کہ محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر میں وارد کیا ہے مگر نظیر اول میں تو تفسیر یقینی ہے اور بھی چند حدیثیں مرفوع و موقوف اس کی مؤید ذہن میں ہیں مگر اس وقت اتنے ہی کو کافی سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی اُن کو اصل مدلولات نصوص سے مناسبت بھی ہے مثلاً استواء بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور و تنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس مناسب کو اختیار کرنے کا دوسری مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعفاء بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی سے اقوی ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح ہیں جن کی طرف نظیر اول کے ذیل میں اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے کہ جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اھ اور مقیس میں وہ مقتضی دفع مضرت ہے جس کو بعنوان حفاظت دین ضعفاء تعبیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما ھو مقرر پس بطریق دلالۃ النص کے مقیس میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا پس ان تفسیرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا اوپر ذکر ہوا وہ ان احادیث سے معارض بھی نہیں جس پر شبہ کیا جاوے کہ خبر واحد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے جس کے نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر فتاویٰ میں یہ ہے کہ صحابہ سے قراءت بالفارسیہ کی اجازت کہیں منقول نہیں

مگر امام صاحب نے بقول مرجوح الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا نظم قرآن کو بدل قرآن کا مناسبت ترادف کی شرط سے قرار دیا اور اس پر ائمہ متبوعین نے نکیر نہیں کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہوگیا اسی طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت بدل تفسیر کا قرار دیا گیا اور امام صاحب کا مجوز علی الاطلاق رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال میں قادح نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قائل ہو جانا بھی اس کے مجتہد فیہ ہونے کے لئے کافی ہے اور ہمارا یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزل ہے ورنہ امت میں برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیریں کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر اس سے مملو ہیں البتہ اس میں شرطیں ہیں کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو دوسرے خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطوں کو جامع ہے پس غایت ما فی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہوں گی گو بعض وجوہ راجح ہوں اور بعض مرجوح ہوں۔

سوال: محققین نے استواء کو استیلاء کے ساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کما یظہر من مراجعۃ الفوز تو اس آیت کی تاویل قول متروک ہوگیا۔

جواب: ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ دلیل اسی کی ساتھ خاص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلاء اس استیلاء میں مستعمل ہے جو بعد عدم استیلاء کے ہو اور حق تعالیٰ کا استیلاء ایسا نہیں۔

سوال: کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں؟

جواب: اس میں اقوال مختلف ہیں کما فی روح المعانی تحت آیۃ ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ثم اعلم ان کثیرا من الناس جعل الصفات النقلیۃ من الاستواء والید والقدم والنزول الی السماء الدنیا والضحک والتعجب وامثالہا من المتشابہ ومذہب السلف والاشعری رحمہ اللہ من اعیانہم کما ابانت عنہ حال الابانۃ انہا صفات ثابتۃ وراء العقل ما کلفنا الا اعتقاد ثبوتہا مع اعتقاد التجسیم والتشبیہ لئلا یضاد النقل العقل وذہب الخلف الی تاویلہا الخ اس عبارت میں

ف ورنایہ قول ہذا بلفظی روح المعانی سورۃ الانعام قولہ تعالیٰ وہو القاہر فوق عبادہ وہو الحکیم الخبیر و نصہ والتاویل اقرب الی الذہن الشائع نظیرہ فی کلام العرب ما الاباس [illegible] علی ان بعض الآیات مما اجمع علی تاویلہا السلف والخلف [illegible] اھ قلت [illegible] آدم علی صورتہ مثلاً اھ

اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتۃ وراء العقل الخ اس قول پر یہ محکم ہیں لان المحکم ھو الواضح المعنی الظاہر الدلالۃ اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی کنہ معلوم نہیں و ایضًا فی روح المعانی تحت آیۃ الکرسی و اکثر السلف الصالح جعلوا ذلک من المتشابہ الذی لا یحیطون بہ علما و فوضوا علمہ الی اللہ تعالیٰ مع القول بغایۃ التنزیہ والتقدیس لہ تعالیٰ شأنہ والقائلون بالمظاہر من ساداتنا الصوفیۃ قدس اللہ تعالیٰ اسرارھم لا یشکل علیہم شیء من امثال ذالک اور یوں کہا جاوے کہ جنھوں نے محکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنھوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیفِ معنی کے تو پھر دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جائے گا چنانچہ روح المعانی کی عبارتِ ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے فی روح المعانی تحت آیۃ ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات الخ نعم لو قیل ان تصویر العظمۃ علی ھذا الوجہ دال علی ان العقل غیر مستقل بادراکھا وانہا اجل من ان یحیط بہا العقول فذلک من المتشابہ الذی دلت الآیۃ علی وجوب الایمان بہ کان حسنًا وجمعا بین ما علیہ السلف ومشی علیہ الخلف وھو الذی یجب ان یعتقد کیلا یلزم ازدراء باحد الفریقین کما فعل ابن القیم حتی قال لام الاشعریۃ کنون الیہودیۃ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذالک۔

سوال۔ اگر ان صفات متکلم فیہا کو باعتبار کنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کنہ تو حق تعالیٰ کے علم و قدرت کی بھی معلوم نہیں ان کو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا؟

جواب۔ باہم صفات میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات الٰہیہ کو تو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گونہ مناسبت ہے جیسے علم ہے قدرت ہے تو باوجود ان کی کنہ کے عالی عن العقول ہونے کے اس مناسبت کی بنا پر ان کو متشابہ نہیں کہا گیا کیونکہ اُس مناسبت کی وجہ سے اُنکے حقائق ایک درجہ میں معلوم ہوتے ہیں گو وہ درجہ ناقص بلکہ انقص ہے اور بعض صفات میں یہ مناسبت نہیں جیسے استواء حق کو ہمارے استواء سے اُن کے ید کو ہمارے ید سے اُن کے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہیں اس لئے یہ کسی درجہ میں بھی ہمارے فہم میں نہیں آتے اس لئے ان کو متشابہ کہا گیا چنانچہ روح المعانی آل عمران میں ہے واسماء الحق تعالیٰ قسمان قسم یناسب ما عندنا من الصفات نوع مناسبۃ وان کانت بعیدۃ ولا یقال فلا بد فیہ فی افہامنا معاشر الناقصین من ان یسمی بتلک الاسماء المشہورۃ عندنا فیسمی علیہا مثلا الادوات والاقلام و قسم لیس کذالک وھو المشار الیہ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم او استأثرت بہ فی علم الغیب عندک

تقدیر کو لہ اسماء مشتقۃ وان منہا ما للانسان الکامل نصیب بطریق التخلق والتحقق فیذکر تارۃ الید والنزول والقدم ونحو ذلک من المتخیلات مع العلم البرہانی والشہود الوجدانی بتنزہہ تعالیٰ عن کل کمال یتصورہ الانسان ویحیط بہ فضلا عن النقصان الخ مگر صاحب روح المعانی نے مناسبت و عدم مناسبت کی کوئی وجہ بیان نہیں کی میرے ذوق میں صفات قسم اول کی مناسبت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ اپنے حقیقی مفہومات متبادرہ کے اعتبار سے مادیت کو مستلزم نہیں اور ید و قدم وغیرہ مادیت کو مقتضی ہیں پس قسم اول تنزیہ کے منافی نہیں اور دوسری قسم اُس کے منافی ہے واللہ اعلم

سوال۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اقسام معلومات کے منکشف ہیں پھر باوجود اس کے اس کی کیا وجہ ہے کہ نصوص میں علم و بصر و سمع کو تو اُن کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر ذوق و لمس و شم کو اُن کے لئے ثابت نہیں کیا گیا حالانکہ مذوقات و ملموسات و مشمومات کا بھی اُن کو انکشاف ہے اس کے لئے صرف علم کا اثبات کافی سمجھا گیا؟

جواب۔ اصل مدار تو اس کا توقیف ہے لیکن خود اس توقیف کی حکمت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم و بصر و سمع سے عرفاً استیلاء و عظمت کی شان سمجھی جاتی ہے اس لئے ان سے تسمیہ کیا گیا اور ذوق و مس سے کوئی عظمت نہیں معلوم ہوتی بلکہ خود ان کے مفہومات ایک گونہ انتفاع و تلذذ و انفعال پر دال ہیں جو ایک قسم کی دناءت ہے اس لئے ان اشیاء کے ادراک کو ان اسماء سے موسوم نہیں کیا گیا اسی طرح صفت کلام میں بھی جس میں امر و نہی بھی ہے ایک شان حکومت پائی جاتی ہے اُس کو بھی ثابت کیا گیا ہے۔

حجۃ اللہ البالغۃ باب الایمان بصفات اللہ میں اس مضمون کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔ واعلم ان الحق تعالیٰ اجل من ان یقال بمعقول او محسوس الی قولہ بشرط ان یفھم المخاطبین ایہاما صحیحا انہ فی الوان البہجۃ وذلک یختلف باختلاف المخاطبین فیقال یری و یسمع ولا یقال یذوق ویلمس الخ

سوال۔ جب اسماء الٰہیہ توقیفی ہیں جیسا اس کے قبل سوال و جواب میں محقق ہوا تو دوسری زبان کے لغات سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی جیسے خدا اور پروردگار وغیرہ۔

جواب۔ تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین کا حکم یکساں ہے پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء منقولہ بلسان شرع کا ان کا استعمال بھی جائز ہے اور یمین وغیرہ میں یہ مثل اصل کے ہوں گے یعنی جو لفظ اسکی قسم کا حکم ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے۔

سوال۔ صوفیہ کا ان مسائل میں کیا مسلک ہے۔؟

جواب۔ چونکہ یہ مسائل صوفیہ کے فرض سے زائد ہیں کیونکہ ان کا فرض مقصود تربیت ہے اُن اعمال واخلاق کی جن سے اہلِ فتویٰ نے مفصل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصوداً بحث نہیں کی اگر قدرِ قلیل کلام اس باب میں اُن سے صادر ہوا ہے تو اُس کا سبب اپنے کسی شاغل کی کیفیات و دقیقات کی تحقیق ہے جس سے اصل غرض اہلِ طریق کی تقریب الی المقصود و تبعید عن غیر المقصود فی العقائد و فی الاعمال ہے اور چونکہ ان کی تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات میں تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلوات میں تحریر سے ہوتے ہیں اس لئے وہ عنوانات و تعبیرات جامعہ مانعہ واضحہ غیر موہمہ کا اہتمام نہیں فرماتے صرف مس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں اور وہ چونکہ متکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں، نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں، ان کے لئے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہوجاتے ہیں ان وجوہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسّع ہوتا ہے ان وجوہ سے اُن کا مسلک اس باب میں نہ مدوّن اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے اور یہ حالات ان کے مقتضی ہیں حسنِ ظن کو اس لئے اُن کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات اُن سے جدا ہوں گا نہ ہیں مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلّی اُن کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلا کیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب یہی مذہب احوط ہے اسی لئے مشہور ہو گیا ہے۔ الصوفی لا مذهب له۔ چنانچہ نمونہ کے طور پر اُن کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں۔ فی المظهری ان الله مع الصابرين بالعون والنصر واجابة الدعوة قلت بل معية غير متكيف يتضح على العارفين ولا يدرك كنهه غير احسن الخالقين وايضا فيه فانى قريب قال المفسرون معناه انى قريب منهم بالعلم لايخفى على شئ قال البيضاوى هو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم قلت وهذا التاويل منهم مبنى على ان القرب عندهم منحصر فى القرب المكانى والله تعالى منزه عن المكان ومماثلة المكانيات والحق انه سبحانه تعالى قريب من الممكنات قربا لا يدرك بالعقل بل بالوحى او الفراسة الصحيحة وليس من جنس القرب المكانى ولا يتصور شرحه بالتمثيل اذ ليس كمثله شئ واقرب التمثيلات ان يقال قربه الى الممكنات كقرب الشعلة الجوالة بالدائرة

الموهومة فان الشعلة ليست داخلة فى الدائرة لبون البعيد بين الموجود الحقيقى والموجود فى الوهم وليست خارجة عنها ولا عينها ولا غيرها وهو اقرب الى الدائرة من نفسها حيث ارتسمت الدائرة بها ولا وجود لها فى الخارج بل فى الوهم بوجود تلك النقطة فى الخارج والله اعلم۔ و فى الابريز۔

وحق تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطۂ ذاتی و قرب و معیت با اشیاء دارد و آں احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آں شایان جناب قدس او نیست الی قولہ و ہمچنیں استواء کہ بجناب علی العرش دیدہ و دیدہ کہ نصوص بداں ناطق اند ایمان بداں باید آورد و بر معنی ظاہر حمل نباید کرد و در تاویل آں نباید آمد و تاویل آں را حوالہ بعلم الٰہی باید کرد دیں مختصر

وفى اليواقيت والجواهر المبحث الثامن عشر واما كلام الشيخ محى الدين فى ذلك فكله مائل الى التسليم وعدم التاويل الا ان خص اهل الشك وقوعه فى محظورات او تزول ذلك فيتعين حينئذ التاويل كما فتح لنا الحق تعالى باب التاويل للضعفاء بقوله فى حديث مسلم وغيره مرضت فلم تعدنى فقال العبد لما توقف فى ذلك وقال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين فقال له الحق تعالى اما علمت ان عبدى فلانا مرض فلم تعده اما انك لو عدته لوجدتنى عنده الى آخر النسق وذكر الشيخ محى الدين فى الباب السابع والسبعين ومائة جواز التاويل للعاجز وقال فى الباب الثامن والستين عقب الكلام على الاداب من الفتوحات يجب على كل عاقل ستر السر الالهى الذى ان كشف ادى عنه من ليس بعالم ولا عاقل الى عدم احترام الجناب الالهى الاعز الاحمى فيجب التاويل لمثل هذا اه وكان الشيخ محى الدين رضى الله عنه يقول المسلم العاقل الايمان بما انزل الله على مراد الله لان الحق تعالى ما كلفنا ان نعلم حقيقة نسبة الصفات اليه لعلمه بعجزنا عن ذلك فان حقيقته تعالى مباينة لجميع صفات خلقه وحقق الفهم وذكره فى الباب الخامس واربعمائة وقال عبد الوهاب الشعرانى فى اليواقيت المبحث السابع عشر واعلم يا اخى ان صفة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والفوقية والعين ونحو ذلك كل قديم والعرش وما حواه مخلوق محدث بالاجماع وقد كان تعالى موصوفا بالاستواء والنزول قبل خلق جميع المخلوقات كما انه لم يزل موصوفا بانه خالق ورازق ولا مخلوق ولا مرزوق فكان قبل العرش يستوى على ماذا وقبل خلق السماء ينزل الى ماذا فانظر يا اخى بعقلك فيما تعقل من الاستواء والنزول قبل خلق العرش والسماء فاعتقده بعد خلقهما وانا اضرب لك مثلا فى الخلق تعجز عن تعقله فضلا عن الخالق وذلك ان كل عرش تصورت وراءه خلاء وملاء من جهاته

غرضیکہ دوسرا مذہب ہے اہل سنت کا جن میں محدثین و صوفیہ سب داخل ہیں۔ اگر کسی عبارت سے اس کے خلاف کا ایہام ہوتا ہو وہ تسامح فی التعبیر ہے جیسا تائید الحقیقۃ کی عبارت سے معترض کو وہم ہو گیا ورنہ اس میں یہ نہیں لکھا گیا کہ صوفیوں کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے۔ صرف لزوم کا شبہ ہو گیا اور برتقدیر تسلیم لزوم اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہۃ سمجھتے ہیں اس کے مقابلہ میں نفی جہۃ صحیح ہے ورنہ جو حقیقت میں مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کما سبق۔ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے۔ اھ مختصراً۔

سوال۔ صاحب تبلیغ نے کنایہ کو محققین کا قول قرار دیا ہے جیسا اوپر ان کی عبارت میں تصریح ہے تو گویا سلف کو غیر محقق قرار دیا

جواب۔ مراد یہ ہے کہ مادلین نے جو مختلف تاویلات کی ہیں ان میں یہ تاویل بہ نسبت اور تاویلات کے بوجہ موافقت قواعد عربیہ کے اقرب الی التحقیق ہے گو قواعد شرعیہ کے اعتبار سے کہ اتباع سلف اصل ہے اجراء علی الحقیقۃ اقرب الی التحقیق ہے۔ الحمد للہ بحث متعلق صفات کے ختم ہوئی جو کہ اصل مقصود تھی۔ اب چند تبعی معترض صاحب کے دیگر اعتراضات کے متعلق جن کا ذکر اشارۃً خطبہ میں ہوا ہے بعد تلخیص عرض کرتا ہوں۔ ایک **اعتراض** یہ ہے جناب نے التکشف عن مہمات التصوف صفحہ ۱۶۶ پر لکھا ہے بعض متشددین حضرات صوفیہ پر بعض اذکار و اوراد کے ایجاد پر اعتراض بدعت کا کرتے ہیں اس حدیث سے اس ایجاد کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ لبیک منقول پر جس قدر زیادت ہے وہ ایجاد ہی کی فرد ہے الخ اس کے متعلق ادب سے استفسار ہے کہ حضرت عمرؓ کا یعنی صحابہ کا لبیک منقول پر زیادہ کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو سنکر انکار نہ فرمانا مثبت اس امر کا ہے کہ زیادتی صحابہ کرام کی جائز ہے کیونکہ ابوداؤد میں آیا ہے والناس یزیدون ذا المعارج و نحوہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئا بخلاف ان صوفیہ کے جو بعد زمانہ خیر القرون کے گذرے ہیں اور اپنی طرف سے اوراد اور وظائف بنا کر مریدوں کو گمراہ کرتے ہیں پس بجائے اس امر کے کہ جناب قرآن و سنت کی حمایت پر زور دیتے۔ مگر صوفیوں کے اقوال افعال کی تائید کر رہے ہیں

جواب۔ اول حدیث نقل کرتا ہوں عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہل ملبیا الی قولہ لا یزید علی ھذہ الکلمات ولہ فی روایۃ عن عبد اللہ بن عمر عن عمر یقول بعد ھذہ الکلمات لبیک اللھم لبیک لبیک و سعدیک والخیر فی یدیک والرغباء الیک والعمل و فی روایۃ ابی داؤد والناس یزیدون ذا المعارج و نحوہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئا اور مسئلہ مستنبطہ کی تقریر یہ استنباط خود سوال میں مذکور ہے اب جواب عرض کرتا ہوں کہ صحابہؓ نے اس کا جواز قواعد کلیہ شرعیہ سے سمجھا کہ ذکر

اور دعا خود مطلوب ہے اور یہ زیادت کسی حکم شرعی کے مصادم نہیں اس لئے جائز ہے اگر جواز کو نص جزئی پر موقوف کیجئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لینا کیا مشکل تھا پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے جیسا اس ذکر خاص کے جواز کی تاکید ہو گئی اسی طرح ایسی زیادات داخل تحت اصل کلی غیر مصادمۃ لدلیل شرعی کے جواز کلی کی بھی تائید ہو گئی۔ یہی صوفیہ پر جو سوال میں طعن کیا گیا ہے اس کے جواب میں صرف مولانا کا شعر پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں ؎

بگذر از ظن خطا اے بدگمان ان بعض الظن اثم را بخوان

کیا معترض صاحب ہر دعا کے لئے نقل کو شرط کہیں گے البتہ اگر ایسے اذکار کو ماثور پر ترجیح دی جائے جیسے بعض غلاۃ میں مشاہدہ ہے اس کے بدعت میں ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ایک **اعتراض** اس پر کیا ہے کہ میں نے بوجہ مشتمل بعض مطلوبات شرعیہ اخبار بھیجنے سے منع کر دیا تھا اس پر اپنے اخبار کی [illegible] میں لکھا ہے کہ جن حنفیوں سلفیوں سے یہ اعتراض کہ وہ اہل حدیث نہیں ہیں دور کیا اور بموجب تحریر شیخ الاسلام امام ابن تیمیۃ الحنفیۃ ھم من اہل السنۃ والجماعۃ واہل السنۃ اہل الحدیث (منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ) ثابت کیا کہ حنفی سلفی بھی اہل حدیث ہیں ما انا علیہ واصحابی کے طریق پر ہیں اور ناجی ہیں کیونکہ اہل حدیث وہ جماعت ہے جو حدیث قولی و فعلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعاً حجت سمجھے اور وقت نہ ملنے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار صحابہ کو بھی حجت جانے اور مثل حنبلیوں اور مالکیوں اور شافعیوں اور محدثین کے حنفیوں سلفیوں کا بھی یہی مذہب ہے ملاحظہ ہو اصول الشاشی حسامی۔ نور الانوار۔ مسلم الثبوت۔ توضیح تلویح وغیرہ کتب الاصول اگر حنفی سلفی اہل حدیث نہیں تو اور کون جماعت ہے جو اہل حدیث کہلانے کی مستحق ہے جو کہتی ہے کہ اجماع حجت شرعی نہیں اور حدیث موقوف اور مرسل بھی حجت نہیں پس یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ تفسیر بالرائے کرنے والے اور منکرین اجماع تو اہل حدیث کہلائیں اور حنفی جو قرآن و حدیث و اجماع امت کو حجت مانتے ہیں وہ اہل حدیث نہ ہوں مولانا سید نذیر حسین صاحب مرحوم دہلوی نے معیار الحق میں لکھا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے عمداً کسی حدیث کا خلاف نہیں کیا اور اگر کسی جگہ خلاف نظر آتا ہے تو یہ اس لئے ہے کہ انھوں نے اس کے بالمقابل دوسری حدیث پر عمل کیا جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اسی واسطے نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے اتحاف النبلاء میں لکھا ہے کہ امام الائمہ سراج الامۃ ابوحنیفہؒ اکابر محدثین سے ہیں اور مجتہد مطلق ہیں اور ان کے اصول و فروع مدون ہیں پس وہ جیسے اہل حدیث تھے ویسے ہی ان کے پیرو کار بھی اہل حدیث ہیں اسی بناء پر مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بٹالوی نے حنفیوں سلفیوں کو بھی اہل حدیث لکھا ہے اھ۔ اس کے بعد اعتراض

کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اخبار کیوں بند کر دیا۔؟

جواب۔ مصلحت و مفسدہ کے اجتماع میں مصلحت موثر ہوگی یا مفسدہ۔ اب صرف ان ترمیمات کی صورت ضبط کرنا باقی رہا جس کا وعدہ سوالات و جوابات متعلقہ اصل مسئلہ سے ذرا قبل کی عبارت میں کیا گیا ہے سو اس کو ذیل میں سب مقامات کے متعلق لکھتا ہوں اور وہ سات مقام ہیں۔

مقام اول سورۂ اعراف آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار الخ عبارت سابقہ متن تفسیر پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) چھپا دیتا ہے الخ عبارت سابقہ حاشیہ قولہ فی استوی احکام جاری فرمانے۔ حمل لہا علی الکنایۃ عن التدبیر کما تؤیدہ قولہ تعالی فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا لسہولۃ فہمہ للعوام والاسلم حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالی ولا یرد ان الملک لم یزل للہ تعالی فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتاخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم۔ ترمیم حال متن تفسیر پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قائم (و جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اس کی شان کے لائق ہے جس سے سننے والے کے قلب میں بلا تعرض تفصیلات مستحضر ہو جاتی ہیں ایک رفعت و علو۔ دوسرے احکام شاہی کا صدور کیونکہ عادۃً تخت شاہی پر جلوہ افروز ہونے کیلئے یہ دو امر لازم ہیں چنانچہ دوسری شان کا آگے بھی ذکر ہے) چھپا دیتا ہے الخ ترمیم حال حاشیہ قولہ جو کہ اس کی شان الخ ہذا ہو الذی علیہ جمہور السلف من حمل الاستواء علی الحقیقۃ ثم تفویضہا الی اللہ تعالی والمنع عن الخوض فیہا وہذا المنع معقول لان ادراکنا قاصر عنہ کما یمنع الاکمہ عن الخوض فی کنہ الالوان بعین ہذہ العلۃ وایاک ان تقیس استواءہ علی استوائک لان الصفۃ تختلف حقیقتہا باختلاف الموصوف کما ان استقرار زید علی شئ یغایر حقیقۃ استقرار الرأی علی امر وکما ان طول الخشب یغایر حقیقۃ طول اللیل مع کون کل من الاستواء والطول حقیقیا واذا کان المستوی غیر معلوم الکنہ فکان الاستواء لا محالۃ غیر معلوم الکنہ فای وجہ لقیاس مجہول الکنہ علی معلوم الکنہ کیف ومثل استوائک مستحیل علیہ تعالی للدلائل العقلیۃ عند الخواص وہی مذکورۃ فی الکتب الکلامیۃ وعند العوام لان استواء اعظم الجبال بل اصغرہا علی الجزء الذی لا یتجزی لیس باستواء فی لغۃ نزل بہا القرآن مع کونہما

متناہیین فکیف اذا کان احد الشیئین متناہیا والآخر غیر متناہ۔ قولہ جس سے سننے والے کے الخ اشارۃ الی حکمۃ بیان الاستواء وہی امران تؤیدہما الآیات بانضمام الروایات اما الحکمۃ الاولی فتتأید بقولہ تعالی فی سورۃ المؤمن رفیع الدرجات ذو العرش لانہ یتبادر منہ ان المقصود من ذکر کونہ ذا العرش کونہ رفیع الدرجات واما الحکمۃ الثانیۃ فتتأید بقولہ تعالی بعد ذکر الاستواء ہہنا یغشی اللیل النہار وفی سورۃ یونس وفی السجدۃ بقولہ تعالی یدبر الامر وصرح بالحکمۃ الثانیۃ فی الروح بقولہ ہنا ووجہ ذکرہ سبحانہ ہذا بعد ذکر الاستواء علی ما نقل عن القفال انہ جل شانہ لما اخبر العباد باستوائہ اخبر عن استمرار المخلوقات علی وفق مشیتہ وبقولہ فی سورۃ یونس استئنافا لبیان حکمۃ استوائہ جل وعلا علی العرش وتقریر عظمتہ واما الروایات المناسبۃ للحکمتین ففی عظمۃ العرش التی توجب تصویر عظمۃ ذی العرش ما اخرج ابن حمید وابو الشیخ وابن مردویہ عن ابی ذر رضی اللہ عنہ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکرسی فقال یا ابا ذر ما السموات السبع والارضون السبع عند الکرسی الا کحلقۃ ملقاۃ بارض فلاۃ وان فضل العرش علی الکرسی کفضل الفلاۃ علی تلک الحلقۃ۔ کذا فی روح المعانی۔ وہذہ تناسب الحکمۃ الاولی لان من ہو قاہر علی مثل ذلک الجسم الرفیع المحیط۔ المنیع البسیط۔ ماذا یکون شانہ۔ وعلوہ وسلطانہ۔ وذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الباب السبعین وثلثمائۃ من الفتوحات علی ما نقل الشیخ عبد الوہاب الشعرانی فی الیواقیت والجواہر المبحث السابع عشر فی معنی الاستواء علی العرش حکمۃ ثالثۃ مستقلۃ لذکر الاستواء ذکرتہا انما لنفاستہا وان لم یکن لہا مدخل فی التفسیر وہی انہ سأل اولا ما الحکمۃ فی اعلامہ تعالی بانہ استوی علی العرش ثم ذکر الجواب بان الحکمۃ فی ذلک تقریب الطریق علی عبادہ وذلک انہ تعالی لما کان ہو الملک العظیم ولا بد للملک من مکان یقصدہ فیہ عبادہ بالحوائج وان کانت ذاتہ تعالی لا یقبل المکان قطعا اقتضت المرتبۃ ان یخلق عرشا وان یذکر لعبادہ انہ استوی علیہ لیقصدوہ بالدعاء وطلب الحوائج فکان ذلک من جملۃ رحمتہ

ع۔ فکان العرش قبلۃ للدعاء کما ان الکعبۃ قبلۃ الصلاۃ واورد علیہ البعض بان قبلۃ الدعاء ہی قبلۃ الصلاۃ فقد صرحوا بانہ یستحب للداعی ان یستقبل القبلۃ والجواب عنہ ان الایراد ان المراد کون العرش قبلۃ للدعاء بالقلب لا بالوجہ کما صرح فیما بعد بقولہ یتوجہ بقلبہ دلیلہ العروج التی نجدہا فی قلوبنا فانہ ما قال عارف قط یا اللہ الا وجد فی قلبہ

للعبادة والتنزل لعقولهم ولولا ذلك لبقي صاحب العقل حائرا لا يدري اين يتوجه بقلبه الى قوله فاذا من الله تعالى عليه بالكمال اندرج نور عقله فى نور ايمانه تكاد اعتدال الجهات فوجد الحق وعلم وتحقق ان الحق لا يقبل الجهة ولا التحيز الخ وفى كون العرش (عطف على قوله فى عظمة العرش) مركزا ومصدرا للاحكام وكون اللوح المحفوظ الجامع للاحكام تحته ما اخرج ابو الشيخ فى العظمة بسند جيد عن ابن عباس قال خلق الله اللوح المحفوظ كمسيرة مائة عام وقال للقلم قبل ان يخلق اكتب علمي فى خلقي فجرى بما هو كائن الى يوم القيمة واخرج ابن ابي الدنيا فى مكارم الاخلاق والبيهقى فى الشعب وابو الشيخ فى العظمة وابن مردويه من طريق حلال الغسلى عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله لوحا من درة بيضاء دفتاه من زبرجد كتابه من نور يلحظ اليه فى كل يوم ثلثمائة وستين لحظة (المراد به الكثرة) يحيي ويميت ويخلق ويرزق ويعز ويذل ويفعل ما يشاء وكذا فى الدر المنثور وفى الباب نصوص اخرى كثيرة كسجدة الشمس اذا غربت تحت العرش واستيذانها للطلوع (ومعناه عندي سجدة روحها فلا حاجة الى تكلفات فى دفع الاشكالات عليه) وكتعلق بعض التسبيحات بالعرش رواه البزار كذا فى الترغيب والترهيب وفيه ايضا برواية البزار مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تبارك وتعالى خلق عمودا من نور بين يدي العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود الحديث وفيه ايضا برواية ابن ماجه والحاكم مع تصحيحه مرفوعا ان ما تذكرون من جلال الله التسبيح والتهليل والتحميد ينعطفن حول العرش الحديث وفيه قال صلى الله عليه وسلم الا اعلمك او لا ادلك على كلمة من تحت العرش رواه الحاكم وفى حديث الشفاعة الذي رواه البخاري فى تفسير قوله تعالى ذرية من حملنا مع نوح قوله عليه السلام فاتى تحت العرش فاقع ساجدا لربي الحديث وغير ذلك من الروايات ولا يعارض المذكور من الروايات ما رواه مسلم فى حديث الاسراء فى السدرة اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها واليها ينتهي ما يهبط من فوقها فيقبض منها الحديث لان مصدرية العرش مصدرية السدرة اضافية والفاظ الحديث صريحة فى ذلك. وهاتان الحكمتان نظيرتان لعادة الملوك لما تيسر عقولنا بما هذا من جلوسهم على السرير لاظهار علوهم ورفعتهم وتنفيذ الاحكام بحال يكون فوق السرير ويكون للديوان اهل تحت يدين يديه كما قالوا فى حكمة خلق السموات والارض فى ستة ايام ان تعليم

العباد التثبت لا ينقطع بامثال هذه الحكمة ولا يحكم بالحصر فيها ولا يتوقف المقصود عليها وانما يشتاق الذهن اليها ابتغاء للارتباط فى الكلام والانضباط فى الافهام. هذا كله كان على مذهب السلف واختار الخلف مسلك التاويل لمصلحة سهولة فهمه للعوام ولهذا التاويل وجوه اقربها الى العربية ما ذكره فقيها بقوله تعالى يدبر الامر ونحوه حمله على التدبير فقوله تعالى يدبر الامر تفسير للاستواء عند الخلف وبيان للحكمة عند السلف كما قررته انفا ولا يرد على الخلف ان الملك لو نزل الله تعالى فما معنى تاخره عن خلق العالم لاني اقول المراد التدبير الخاص فى السموات والارض وظاهر انه يتاخر عن خلقهما ولا يلزم منه حدوث الصفة بل حدوث الفعل ولا محذور فيه فافهم وقد كتبت كنت قبل هذا مذهب الخلف فى المتن بصورة التفسير ومذهب السلف فى الحاشية مع التصريح برجحانه وغيرت الان الى العكس باشارة بعض اهل العلم وان لم يكن من اهل الحلم لاعتدائه فى القائم. لكن عفوت وصفحت ورضيت بما قد قدروا انظرت الى ما قيل خذ ما صفا ودع ما كدر. والله الهادي الى الرشد وهو العزيز المقتدر.

مقام ثانی سورۂ یونس آیۃ ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر الآية **عبارت سابقہ** پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا پس حاکم بھی ہے وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے (پس حکیم بھی ہے) اُس کے سامنے الخ
ترمیم حال پھر عرش پر (جو شاہی ہے تخت سلطنت کے) اس طرح (قائم اور جلوہ فرما) ہوا جو کہ اس کی شان کے لائق ہے تا کہ عرش سے زمین و آسمان میں احکام جاری فرمائے جیسا آگے ارشاد ہے (وہ ہر کام کی مناسب تدبیر کرتا ہے (پس وہ حاکم بھی ہے حکیم بھی ہے) اُس کے سامنے الخ

مقام ثالث سورۂ رعد آیت الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الخ **عبارت سابقہ** پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم (اور جلوہ فرما) ہوا یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا اور آفتاب الخ **ترمیم حال** پھر عرش پر (جو شاہی ہے تخت سلطنت کے) اس طرح (قائم اور جلوہ فرما) ہوا جو کہ اس کی شان کے لائق ہے، اور آفتاب الخ

مقام رابع سورہ طٰہٰ آیۃ الرحمن علی العرش استوٰی لہ ما فی السموات الآیۃ عبارت سابقہ وہ بڑی
رحمت والا عرش (یعنی تخت سلطنت) پر قائم اور جلوہ فرما ہے اور وہ ایسا ہے کہ الخ ترمیم حال۔ وہ بڑی رحمت والا عرش پر
جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہے جو کہ اس کی شان کے لائق ہے اور وہ ایسا ہے کہ الخ

مقام خامس سورہ فرقان آیۃ الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم
استوٰی علی العرش الرحمن الآیۃ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا وہ جس کا بیان الخ ترمیم حال پھر
عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اس کی شان کے لائق ہے جس کا بیان کر،

مقام سادس سورہ الم السجدہ آیت اللہ الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام
ثم استوٰی علی العرش ما لکم الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی تصرفات نافذ
کرنے لگا وہ ایسا عظیم ہے کہ الخ ترمیم حال پھر عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور
جلوہ فرما ہوا جو کہ اس کی شان کے لائق ہے وہ ایسا عظیم ہے کہ الخ

مقام سابع سورہ حدید آیت ہو الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی
علی العرش یعلم ما یلج الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یکنایہ ہے تنفیذ احکام سے اور وہ سب
جانتا ہے الخ ترمیم حال پھر عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو کہ اس
کی شان کے لائق ہے اور وہ سب کچھ جانتا ہے الخ یہاں تک ترمیمات کی تفصیل بھی بحمد اللہ ختم ہوئی اور معنی باعتبار
اصل مقصود کے گویا سارا ہی ختم ہو گیا مگر کچھ مضمون جو اپنی حقیقت میں تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت میں
ایک مشفقانہ وصیت ہے بیساختہ ذہن میں آگیا سو اس کو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

خاتمہ در حیرت و ثنا و غیرت و دعا

ایک صاحب طریقت کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہونے کے دوران میں جو حالت پیش آئی مفید مجملاً اسکو نقل
کرتا ہوں ان کا بیان ہے کہ دوران تحقیق میں چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آراء و دلائل نظر سے اور ذہن سے عبور
کیا نزاکت مسئلہ کے سبب میں علی التعاقب دو ضیق میں اس قدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیدیا
حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا احتسب دستگیری فرمائی اور دونوں ضیقوں کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائی
جن سے شفائے کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آویں اسلئے شفقت

خیر خواہی مقتضی ہوئی کہ وہ نسخے بھی پیش کر دوں شاید بعض اخوان مسلمین کو بعون حق کی مزید دولت نصیب ہو
اور اس واقعہ کے نقل کرنے میں وصیت بھی ہے کہ ایسے اسرار میں خوض کریں سمعاً تو اسکی گنجایش ہی نہیں کیونکہ
اسکی نہی میں نصوص وارد ہیں بلکہ مسئلہ قدر میں جسکی حقیقت بعض افعال کی کنہ دریافت کرنا ہے۔ خوض کرنے سے منع
فرمایا گیا ہے تو خود ذات و صفات کی کنہ دریافت کرنے کیلئے تو خوض کرنے کی کیسے اجازت ہوگی پس سمعاً تو اجازت کی
گنجایش ہی نہیں البتہ دلائل عقلیہ یا کشفیہ کی بنا پر اسکا احتمال ہے اور ابتلاء بھی ہے سو دلائل عقلیہ میں بڑا
دھوکہ یہ ہوتا ہے کہ ظنیات کو قطعیات سمجھ لیا جاتا ہے البتہ اصول [illegible] دلائل قائم کر [illegible] خشک عقلی ہیں کیونکہ وہ
کوئی مسئلہ ہی نہیں [illegible] عقل کی ضروری [illegible] مسائل الٰہیہ کی [illegible] کام کیا ہے اس کا [illegible] حقیقت میں شیخ کا
بھی [illegible] طالب دلیل [illegible] احتمال کا تھا غیر محققین [illegible] کو دعا کی بنا پر [illegible]
ہے کشفیات اس میں ایک تو احتمال غلطی کا ہے اور اگر غلطی نہ ہو تو تعبیر کا احتمال ہے [illegible] محققین اہل کشف [illegible] تلبیس میں بھی
ہوتی ہے کہ حقائق صور مثالیہ میں متشکل ہو کر [illegible] صاحب کشف اگر غیر محقق ہوا تو ان کو حقائق سمجھ لیتا ہے [illegible]
بھی ان حقائق کے کشف کیلئے کافی نہیں [illegible] لا تعلمون [illegible] ان حقائق
کے سامنے [illegible] معلوم ہو چکا کہ اس تعقل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید بصیرت کیلئے رسالہ [illegible]
[illegible] کے خاتمہ کا مضمون دیکھ لینا [illegible]۔ اب وہ واقعہ [illegible] مضائق کو عرض کرتا ہوں۔ اول ہر قول اور ہر مسلک کا
قلب پر ہجوم ہو کر کشمکش شروع ہوئی [illegible] سخت حیرت میں مبتلا [illegible]
کی کیفیت پیدا ہوگئی کہ [illegible] معلوم ہوتے تھے اور ان کی [illegible] تامہ [illegible]
[illegible] الی الاعتقاد الاجمالی کسی فکر [illegible] تمام مضامین [illegible]
کی اور باوجود [illegible] ان خیالات کی طرف متوجہ ہو گیا [illegible] مستحضر ہو گیا [illegible]
ذات میں فکر [illegible]
سعادت [illegible] حضرت حق [illegible] اور الحمد للہ [illegible] نجات ہوئی [illegible]
بس ایک ارشاد حق تعالیٰ کے اور حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کا اور بزرگان دین کے [illegible]
[illegible] ہوتا تھا [illegible] وقت الکتابۃ ذکر کر دیتا ہوں کہ اگر کسی کو ایسی حالت پیش
آوے تو وہ تسلی حاصل کر سکے۔ فی الحیرۃ مع الھدایا المرشدۃ الی الاعتقاد الاجمالی قال اللہ تعالیٰ
لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر و قال تعالیٰ ولا یحیطون بشیء من علمہ

الا بما شاء وقال تعالیٰ سبحان ربک رب العزة عما یصفون۔ فی رسالتی مسائل السلوک عن البغوی عن اُبی بن کعب عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی الآیة (ان الی ربک المنتهیٰ) لا فکرة فی الرب اخرجه ابو الشیخ فی العظمة عن سفیان الثوری روی عنه علیه الصلوٰة والسلام اذا ذکر الرب فانتهوا واخرج ابن ماجه عن ابن عباس قال مر النبی صلی الله علیه وسلم علی قوم یتفکرون فی الله فقال تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق فانکم لن تقدروه واخرج ابو الشیخ عن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم تفکروا فی خلق الله ولا تفکروا فی الله فتهلکوا اھ وفی کنوز الحقائق تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی الله (ابو) وشیخ فی الجامع الصغیر۔ وقال خسرو دهلوی ؎

حیران شده ام در آرزویت ۔ اے چشم جهانیاں بسویت

سائم و تحیر و خاموشی ۔ آفاق همه بگفتگویت

خسرو بکمند تو اسیر ست ۔ بیچاره کجا رود ز کویت

وقال الشیخ عبد القدوس ؎

نیست کس را ز حقیقت آگهی ۔ جمله می میرند با دست تهی

وقال العارف الرومی ؎

اے برادر بے نهایت درگهیست ۔ هر چه بروے میرسی بروے مایست

وقال بعضهم ؎

دور بینان بارگاه الست ۔ جز ازیں پے نبرده اند که هست

وقال العارفون نثرا۔ کل ما خطر ببالک فهو هالک والله احل واعلی من ذالک

وقال العارف الشیرازی رح ؎

بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست ۔ آنجا جز ایں که جاں بسپارند چاره نیست

وقال الاحقر ؎

افسوس راه کسے بدید بدر ست ۔ حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست

وقال العارف الشیرازی ؎

عنقا شکار کس نشود دام باز چیں ۔ کاینجا همیشه باد بدست ست دام را

وقال الشیخ الشیرازی ؎

جهان متفق بر الٰهیتش ۔ فرو مانده در کنه ماهیتش

بشر ماورائے جلالش نیافت ۔ بصر منتهائے جمالش نیافت

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم ۔ نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

دریں ورطه کشتی فرو شد هزار ۔ که پیدا نشد تخته بر کنار

چه شبها نشستم دریں سیر گم ۔ که دهشت گرفت آستینم که قم

محیط است علم ملک بر بسیط ۔ قیاس تو بروے نگردد محیط

نه ادراک در کنه ذاتش رسد ۔ نه فکرت بغور صفاتش رسد

تواں در بلاغت به سحباں رسید ۔ نه در کنه بیچوں سبحاں رسید

که خاصاں دریں ره فرس رانده اند ۔ بلا احصی از تگ فرو مانده اند

نه هر جائے مرکب تواں تاختن ۔ که جاها سپر باید انداختن

دگر مرکب عقل را پویه نیست ۔ عنانش بگیر و تحیر که ایست

وقال الرومی ؎ اے بروں از وهم و قال و قیل من ۔ خاک بر فرق من و تمثیل من

فی الثناء۔ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

وقال السنائی ؎

نه سپهری نه کواکب نه بروجی نه دقائق ۔ نه مقامی نه منازل نه نشینی نه جهانی

بری از چون و چرائی بری از عجز و نیازی ۔ بری از شهوت و کمی بری از عیب و خطائی

بری از خوردن و خفتن بری از تهمت و سرهنا ۔ بری از بیم و سبکی بری از سرنج و بلائی

نتواں وصف تو گفتن که تو در وصف نگنجی ۔ نتواں شرح تو کردن که تو در شرح نیائی

وقال الجامی الاصغر رح ؎

اگر جمله دریا شود روشنائی ۔ کند کلک اشجار مدحت سرائی

محال از ثنائے تو عهده برآئی ۔ ازل تا ابد ایں سخن ماند باقی

گرا جستن تو در ملک تو بادشائی

وقیل کانه ترجمة للنثر العربی المذکور سابقا عن العارفین ؎

ع ونقط بعض احادیث تفکروا فی من شیٔ ولا تفکروا فی ذات الله تعالیٰ فان بین السماء السابعة الی کرسیه سبعة آلاف نور وهو فوق ذالک واخرج ابو الشیخ فی العظمة عن ابن عباس رض ۱۲

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم	وز ہرچہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم
مجلس تمام گشت و بپایاں رسید عمر	ما ہمچناں در اول وصف تو ماندہ ایم

وقیل ؎

قلم بشکن سیاہی ریز و کاغذ سوز و دم درکش	حسن ایں قصہ عشق ست در دفتر نمی گنجد

وللغیر۔ قال العارف الشیرازی ؎

بخدا کہ رشکم آید ز دو چشم روشن خود	کہ نظر دریغ باشد بچنیں لطیف روئے

ولی فی اثر البدیع القلندر ؎

غیرت از چشم برم روئے تو دیدن ندہم	گوش را نیز حدیث تو شنیدن ندہم

فی الدعاء۔ قال اللہ تعالیٰ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب

قال العارف الرومی ؎

آنکہ در کون ست اشیا ہر چہ ہست	وانمایاں را اہیر صورت کہ ہست
آب خوش را صورت آتش دہد	اندر آتش صورت آبے منہ
از شراب قہر چوں مستی دہی	نیستہا را صورت ہستی دہی
یا غیاث المستغیثین اہدنا	لا افتخار بالعلوم والغنا
لا تزغ قلبا ہدیت بالکرم	واصرف السوء الذی خط القلم

بگذراں از جان ما سوء القضا	وامبر ما را از اخوان الصفا
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن	مصلحی تو اے تو سلطان سخن
کیمیا داری کہ تبدیلش کنی	گرچہ جوئے خوں بود نیلش کنی
ایں چنیں بینا گرہا کار تست	ایں چنیں اکسیر ہا ز اسرار تست
حق آں قدرت کہ بر تلوین ما	رحمتے کن اے امیر لونہا
خویش را دیدیم و رسوائی خویش	امتحانِ ما مکن اے شاہ بیش
کار تو تبدیل اعیان و عطا	کار ما سہو ست و نسیان و خطا
سہو و نسیاں را مبدل کن بعلم	من ہمہ جہلم مرادہ صبر و حلم
از تناقص ہائے دل پشتم شکست	بر سرم جانا بیا می مال دست

ولیکن ہذا آخر المقالہ۔ وبہ تمت الرسالہ۔ للرابع والعشرین من ربیع الثانی سنہ ۴۸ھ من ہجرۃ سید المرسلین۔ ولعلی لا اکتب بعدہا رسالۃ مستقلۃ لضرورۃ قوی المدرکۃ بالقاء مضمحلۃ۔ والامر کلہ بیدہ تعالیٰ والحمد للہ فی کل حال علی نعمۃ التی تتوالیٰ ۔

تمت رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

حال - ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بیخودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیر سے یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہے۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے اُن کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن اُن کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہوگیا ہے اور اُس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم و گمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بیخودی طاری ہو کر (یعنی بدون النوم الخالص) زیارت اور ارشاد کی برکت نصیب ہوئیں۔

تحقیق - بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس سے زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار رویت کو آثار روایت پر منطبق کہا جاوے کہ احکام مرویہ میں تجلیات عرشیہ سے مقصودیت زیادہ ہے پس اس بنا پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں۔ ۱ خواب یا بیخودی حجت شرعیہ نہیں ۲ پس اُس سے نہ غیر ثابت ثابت ہو سکتا ہے نہ راجح مرجوح نہ مرجوح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جاوے ۳ مسئلہ مبحوث عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب و نجات و توقف۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قائم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلالۃً باطل ہو سکتی ہے ۴ پھر ان تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے خصوص بخاری کی حدیث کے بعد کہ آپ نے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اُس وقت آپ سے پوچھا گیا واولاد المشرکین آپ نے فرمایا واولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا ابطلان بھی نہ ہوگا۔ ۵ یہ بھی احتمال ہے کہ مرائی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو ۶ بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرئی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں ۷ اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں خود حدیث میں مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمیین کہلائیں گے رواہ البخاری۔ اسیطرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معذب نہ ہوں اور خواب سے غایت

مانی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہے مگر نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اس کے معارض خواب میں
حضور کا ارشاد سن لے اُس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہیں۔

(تتمہ) بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتیں اس باب کے متعلق کنز العمال و جامع صغیر میں دکھلائیں چونکہ اُن سے بھی بعض ضروری فوائد ہوتے ہیں اس لئے تتمیم نفع کے لئے اُن کو بھی مع اُن فوائد کے نقل کرتا ہوں۔

الروایۃ الاولیٰ عائشۃ لو شئت لاسمعتک تضاغیہم من النار یعنی اطفال المشرکین (الدیلمی عن عائشۃ) **الروایۃ الثانیۃ** ان اللہ تبارک و تعالیٰ اذا قضی بین اہل الجنۃ و اہل النار ثم میز ھم عجوا فقال اللھم ربنا لم یأتنا رسولک و لم نعلم شیئا فارسل الیہم ملکا واللہ اعلم بما کانوا عاملین فقال انی رسول ربکم الیکم فانطلقوا فاتبعوا حتی اتوا النار قال لھم ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فیہا فاقتحمت طائفۃ منہم ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابہم فجعلوا فی السابقین المقربین ثم جاء ھم الرسول فقال ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فی النار فاقتحمت طائفۃ اخری ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابہم فجعلوا فی اصحاب الیمین ثم جاء ھم الرسول فقال ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فی النار فقالوا ربنا لا طاقۃ لنا بغضبک فامر بہم فجمعت نواصیہم و اقدامہم ثم القوا فی النار (الحکیم عن عبد اللہ بن شداد) ان رجلا سائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الذین ھلکوا صغارا فقال ذکرہ۔ **الروایۃ الثالثۃ** سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فتجاوز ھم و ادخلہم الجنۃ (ابو نعیم عن انس) **الروایۃ الرابعۃ** لم یکن لھم سیئات فیعاقبوا بہا فیکونوا من اہل النار و لم یکن لھم حسنات فیجازوا بہا فیکونوا من ملوک اہل الجنۃ ھم خدم اہل الجنۃ یعنی اطفال المشرکین (طب عن الحسن بن علی)

الروایۃ الخامسۃ انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطانیہم خدما لاہل الجنۃ لانہم لم یدرکوا ما ادرک اباؤھم من الشرک و لانہم فی المیثاق الاول (الحکیم عن انس و ابو الحسن بن ملۃ فی امالیہ عن انس) ھذا کلہ فی کنز العمال کتاب القیامۃ من قسم الاول ذکر اہل الجنۃ وفیہ ذکر اولاد المشرکین فی موضعین و حسن فی الجامع الصغیر الروایۃ الخامسۃ بالرمز و فی العزیزی باللفظ۔ **الروایۃ السادسۃ** اولاد المشرکین خدم اہل الجنۃ (طس عن سمرۃ و عن انس)

اوردہ فی الجامع الصغیر و صححہ بالرمز و العزیزی باللفظ۔ **الفائدۃ الاولیٰ۔**
اصل جواب کے ملا سادس میں لکھا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اور روایت اولیٰ بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاغی کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ تضاغی کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اپنے آبا کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہد ہے اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی مارے بچہ رونے لگتے ہیں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی المستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں۔ یا مثلاً خود جہنم کے منظر ناپسند کر کے اُس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اُس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں غایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو اس کے التزام میں چنداں بُعد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائیں گے کہ ہم بدون ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے ایھا السقط المراغم ربہ ادخل ابویک الجنۃ۔ مراغم کا لفظ ان جذبات کے بقاء کو بتلا رہا ہے۔

سوال۔ جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب۔ صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہرا بُعد تھا اس بُعد کے رفع کرنے کیلئے یہ ارشاد فرمایا ہو یہ تو دلالت حدیث میں کلام ہے باقی ثبوت میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دیلمی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقوی سے تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ **الفائدۃ الثانیۃ**۔ روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے ذراری مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنہوں نے اقتحام نار سے عذر و انکار کیا اس کا ایک جواب تو وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اس کے عکس میں فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فاء ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا فالیوم ننجیک ببدنک اس حکمت کو تو اشارۃً فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحۃً لتکون لمن خلفک ایۃ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلّم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا اُن کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اقتحام نار سے انکار کیا سو

سےعذاب ثمرہ اعمال کا ہو محض ذریت مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا ورنہ ان ہی ذراری کے جو اور دو جنتے تھے اُن کو سابقین اور اصحاب یمین میں کیوں داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ انھوں نے فرمانبرداری کی اس لئے ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

سوال۔ جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہو سکتی ہے نصوص سے اُس میں یہ شرط ثابت ہے کہ وہ مالایطاق نہ ہو اور نار میں گرجانا ظاہر ہے کہ مالایطاق ہے چنانچہ انھوں نے یہی عذر بھی کیا کہ ربنا لا طاقۃ لنا بعف ابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب۔ چونکہ محض اقتحام نار مستلزم عذاب کو نہیں اُنھوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہو گا اس لئے اُن کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال۔ احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب ممکن ہے کہ اُن پر منکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہو گا محض ابتلاء و امتحان امر ہے جیسے اس کی نظیر مسلم و ترمذی کی حدیث میں وارد ہے فالحدیث الاول عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یخرج من النار اربعۃ فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بھم الی النار فیلتفت احدھم فیقول ای رب لقد کنت ارجو اذ اخرجتنی منھا ان لا تعیدنی فیھا قال فینجیہ اللہ منھا۔ والثانی عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلین ممن دخل النار اشتد صیاحھما فقال الرب تعالیٰ اخرجوھما فقال لھما لای شیء اشتد صیاحکما قالا فعلنا ذلک لترحمنا قال فان رحمتی لکما ان تنطلقا فتلقیا انفسکما حیث کنتما من النار فیلقی احدھما نفسہ فیجعلھا اللہ علیہ برداً و سلاماً و یقوم الآخر فلا یلقی نفسہ فیقول لہ الرب تعالیٰ ما منعک ان تلقی نفسک کما القی صاحبک فیقول رب انی لارجو ان لا تعیدنی فیھا بعد ما اخرجتنی منھا فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاؤک فید خلان جمیعا الجنۃ برحمۃ اللہ (کذا فی المشکوٰۃ الفصل الثانی من باب الحوض والشفاعۃ)

پھر انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہو گی یا حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہو گی پھر بھی کم ہمتی سے اُس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہوں گے۔

سوال۔ آخرت تو عالم جزا ہے نہ کہ عالم ابتلا وہاں انکے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔

جواب۔ یہ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلاء ہے اس میں بھی بعض جزائیں مرتب ہوتی ہیں۔ اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلاء کے ہو سکتے ہیں۔

سوال بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع اُن کیلئے نار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب۔ وہ حکم بھی ابتلاء تھا جزاء نہ تھا مگر اس کا ابتلاء ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا اُس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانیگا اُس کو نجات ہو گی۔ جو نہ مانیگا اُس کو عقاب ہو گا مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اُس کا ابتلاء ہونا نہ آیا وہ جزا سمجھا اس لئے یہ عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزاء سے معاف کیجئے۔ پہلے سے چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ میں تھا کہ اس کے بعد اُن کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور اُن میں بعضے فرمانبرداری کریں گے بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اُس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرمادیا۔ پس ترتیب جزاء و سزا کا عمل بھی پر ہوا۔ اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کانوا عاملین اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس علم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کریں گے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہو گا اور پھر اس تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاوے گا۔ اس تفسیر کی اس روایت میں دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثوں میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اُس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے ویسی جزاء ملی گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اُس سے جزاء بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہراً دوسری نصوص صحیحہ صریحہ کے معارض ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو جیسا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال میں ضعیف کہا گیا اور یہ ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا اور اس لئے اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہو گی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفاسیر یہ ہے کہ مدار جزاء کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اُس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس میں توقف رہا کہ آیا اُن کو ثواب ہو گا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہو گا نہ عذاب ہو گا مثل مٹی کر دیئے جاویں گے۔ چنانچہ نووی نے اس تفسیر کو اختیار کیا ہے حیث قال فی حقیقۃ لفظہ اللہ اعلم بما کانوا

یعملون لو بلغوا ولم یبلغوا اذ التکلیف لا یکون الا بالبلوغ اھ اور یہ توقف اُس وقت فرمایا ہو کہ آپ کو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرما دیا جیسا روایات آئندہ کا مقتضا ہے فائدہ ثالثہ کے تحت میں مذکور ہے۔

(ضمیمہ مضمون بالا) اس مقام کی تحریر کے کئی روز بعد ابوداؤد کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اس لئے اُس کو یہاں ملحق کرتا ہوں۔ وہ حدیث یہ ہے عن عائشۃ قلت یا رسول اللہ ذراری المؤمنین فقال من آبائھم فقلت یا رسول اللہ بلا عمل فقال اللہ اعلم بما کانوا عاملین قلت یا رسول اللہ فذراری المشرکین قال من آبائھم فقلت بلا عمل فقال واللہ اعلم بما کانوا عاملین (جمع الفوائد) تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونوں جگہ ھم من آبائھم کے جزم کے ساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا پس معلوم ہوا کہ اس کے معنے یہ ہیں کہ واقعی مدار جزاء کا تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے۔ اور اس لئے ان کی ساتھ کوئی معاملہ جزاء نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا اس لئے دونوں جگہ من آبائھم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہیں ہوتا گو نار میں ہوں اور نار میں رہنا مستلزم تعذیب نہیں اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اس وقت تک یہی حالت تھی اُس کے بعد ان ملحقین باہل العذاب کا جنت میں داخل ہونا معلوم کر دیا گیا۔ اس وقت یہ ارشاد فرمایا۔

عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عمن فی الجنۃ فقال النبی فی الجنۃ والشہید فی الجنۃ والمولود فی الجنۃ والموءودۃ فی الجنۃ للبزاز عن سمرۃ رض سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اولاد المشرکین قال ھم خدم اھل الجنۃ للبزاز الکبیر والاوسط جمع الفوائد (وھذا التقریر متحمل ولما اول التقریر السابق فی العبارۃ ایضا واخرہ باخرہ معنی فقط الا احتمال التوقف)

الفائدۃ الثالثۃ۔ روایت ثالثہ ورابعہ وخامسہ وسادسہ جن میں روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات میں نہایت سہولت سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ روایات توقف میں تو کوئی حکم ہی نہیں فقط ناطق اور ساکت میں تعارض ہی نہیں جو حاجت تطبیق ہو

بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نار کا حکم ہوا ہو یا اُس کا وقوع ہو گیا ہو یا تفصیل الذی سبق پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جائے جیسا مؤمنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہوں گے پھر اُن کا درجہ جنت میں بتلا دیا گیا کہ اہل الجنت کے خادم ہونگے اور اُس کی وجہ بھی فرما دی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب اُن کو ملوکیت کا درجہ عطا نہیں ہوا مگر ہو کر جنت میں مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرما دی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمین میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ اُن کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی ہیں تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضا یہی تھا مگر ایک دوسرے مقتضے سے کہ وہ انتساب الی المؤمنین ہے اُن کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعات کے ساتھ مختلف معاملہ ہوگا نجات سب میں معاملہ مشترکہ ہوگا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جائے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنزل مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنا دیا جاوے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تابید پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان وعذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے خود یا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو قوم کلیہ کا بھی یہی مقتضا ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی اُن کو نجات ہو جاوے گی۔

سوال۔ روایت خامسہ حکیم کی ہے جن کی تضعیف کنز العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے تمسک کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جاوے گا خصوص جب کہ روایت سادسہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متاید ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین و تصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آ جاتی ہے خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی وعزیزی اور دوسرے علماء نے اُن کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ تحدث بالنعمۃ وفرح بالرحمۃ

کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات واعضالات کا اس قدر ہجوم ہوا اور اس ہجوم سے قلب اس قدر مجمع ہموم وغموم ہوا کہ اُس کے سامنے سخت سے سخت بری عقبات اور بحری ورطات کی کچھ حقیقت نہ تھی پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا وابتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے انشراح نصیب ہوا آج صبح کو یہ سطریں ضبط کیں والحمد للہ علی ما اعطیٰ ما لم اکن اھلا لہ۔ اور چونکہ مضمون میں صورۃً ومعنیً ایک گونہ امتیاز ہو گیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں۔ عبور البراری فی سرور الدراری وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الاخریٰ

تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الکون وھم او خیال ‎ ‎ ‎ او مرایا او عکوس او ظلال

(جس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے)

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر الخلیقہ۔ بل لا شیٔ فی الحقیقۃ۔ عرض رسا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں اکثر قائلین کی خلاف حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔ ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اُس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہیں اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سے حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق مطلق العنانی لازم ہے اور ان ہی دونوں مفسدوں کی اصلاح وانسداد کے لئے علماء محققین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ ساعی رہے ہیں علماء کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ وتاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف کہ اس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع

عہ [illegible] عہ بعض متکلمین علی وحدۃ الوجود وبعضہا علی وحدۃ الشہود وبعض اہل کلام ۱۲ منہ

کیا جائے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق تھا یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرما دیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدیم ہے اور اس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی محض ہیں کیونکہ مسائل اصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لئے کافی ہو جیسے مسئلہ وجود صانع وحدوث عالم ونحوہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کہ عقل اُس کے امکان کا حکم کرتی ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالیٰ کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اس کو مقولہ اضافہ سے بتلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے اظہر و ابین ہے اُس کی کنہ تک منقح نہیں ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلاء ہے جب حکم بالاثبات تک ادراک کنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان تو بالاولیٰ ادراک کنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونے کے عقلی کی دو قسم ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ دو قسم کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں لیکن قسم ثانی میں سے ہیں چنانچہ عنقریب آتا ہے باقی یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اُن میں کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے جیسے جزو لا یتجزیٰ کا مسئلہ کہ تبعاً لمسئلۃ حدوث العالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں مسئلہ وجود کو متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینہم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے کما ستعرفہ
من تقریرھا اس لئے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے
متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں بعض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ
نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود خلیہ
نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات
اصولیہ سے متنزل بعدم کون الکشف فی شیٔ من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے ابطال
مسئلہ کا حکم جزمی یا اضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معاداۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذان
بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے
اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے
اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم
ثانی سے بہرحال عرفا نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی
ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحبؒ کا ہے
جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہیں اس لئے
وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس سے اہل ظاہر[عہ] منتفع نہیں ہوسکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے
انتفاع کے تام و[عہ] عام ہونے کیلئے اس کا ملخص جس کا[عہ] اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب
اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو رفع ہو بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے
مسائل مسکوت عنہا نقلاً ومحتملۃ الصحۃ عقلاً فی درجۃ الاجمال وغیر مدرکۃ الکنہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ بسبب استناد
الی الکشف کے احتیاطاً ان سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بد
گمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل غباوۃ وغوایۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں اس پر
متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہے کہ

عہ فائدہ قید کا یہ ہے کہ ثابت ہو کہ تا مسائل وہ دوسرے مسائل فقہیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق میں متداول ہے ۱۲ منہ عہ چنانچہ ایک
صاحب علم دوست نے اسی مسئلے کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطریں دیکھکر یہ کہکر رکھدیا کہ خدا جانے
کیا لکھا ہے ہمیں پتہ نہیں لگتا مجھ کو اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کے لکھنے کی ۱۲ منہ عہ یعنی خلاصہ اس ۱۲ منہ

وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علماء ظاہر کا دوسرا بعض
حکماء اسلام کا تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبرؒ ہیں گو اجمالاً اس دعوے کا ان سے
پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق وسبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال
بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا
جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحب سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا
ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار
کرلی تھی اور علماء کو کشف سے خالی سمجھ کر ناواقف سمجھتے تھے اس لئے ان کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔
اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسئلہ کی
مکشوف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور ان کے صاحب کشف ہونیکے سبب ان سے اتنی مزاحمت
نہیں کی گئی اور اس طرح اس زندقہ کی اصلاح ہوگئی گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت
سے اس لئے معذور ہیں کہ ان کے قول میں بھی بہ نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور محتاطین فریقین
کے اسی اصل پر عامل ہیں ابہموا ما ابہمہ اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود
اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل یعمل علی شاکلتہ۔

اب میں ان چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل و توضیح
کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے
سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔ بیان
اس کا یہ ہے کہ بے قلعی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا
ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہوجاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہوگیا نور آفتاب کا
مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ
ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جائے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب
سے گرم ہوجاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا حرارت آفتاب سے مغائر ہے گو مستفاد حرارت
آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جائے تب بھی وہ آئینہ مسخن

عہ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم وجہ تسمیہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۲ منہ

رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینے کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ
اُس میں جو نظر آرہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم
اور خیال ہے۔ کما صرح بہ فی الحاشیۃ علی المیبذی۔ والخیال الذی یری فی المراٰۃ وھم محض اعرض
الوھم لا معیادہ علی وجہ الاستقامۃ و محاذاۃ الصورۃ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند
کرے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہو جاتی
اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینے سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی
ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینے کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع
میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہو تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونیسے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب
کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب
اُس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار
وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مرئی
فی المراۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور
غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے
اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ
میں عکس مرئی کو خیال محض کہیں گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُس کو معدوم
محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی
شبح اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف
احکام ذہن میں مرتسم ہو گئے تو اب بعونہ تعالیٰ و قوتہ اصل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علماء ظاہر کہتے
ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو اُن کے ازمنہ میں اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف
کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد حدوثاً و بقاءً نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے
بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات
موجودات حقیقتہ ہو گئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر
بالاولیۃ والاولویۃ اور ممکن پر لا بالاولیۃ والاولویۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ

ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف حرارت و سخونیت کیساتھ کہ اتصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا
مغائر اور حرارت آفتاب کا مغائر۔ پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی اور بعض حکماء
اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ جو
اس کی ذات کیساتھ قائم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرما دی اور کوئی جداگانہ وجود
اُن کو نہیں دیا پس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہو گئیں۔ پس ان کے نزدیک ممکنات
کا اتصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے
جس کے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور
کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں مگر دلیل
کی ضرورت سے اُس کے قائل ہو گئے۔ فاضل میبذی نے اس مذہب کو شرح ہدایۃ الحکمۃ کی فصل فی
ان الواجب لذاتہ لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ میں اول مذہب جمہور حکماء کا الیس الوجود المطلق
طبعیۃ نوعیۃ مقولا علی وجود ھو عین الذات و وجودات الممکنات بل ھو مقول علیھا قولا عرضیا
بالتشکیک ذکر کر کے اس عبارت سے نقل کیا ہے و قال بعض المحققین الی قولہ من الحکماء المحققین۔ یہ
مذاہب تھے علماء و حکماء اسلام کے اور اہل کشف اپنے کشف اور ذوق کی بنا پر ممکنات سے وجود کی
مطلقاً نفی کرتے ہیں پھر دعویٰ کشف میں تو صرف اُن کے قول ہی کی تصدیق کی جاتی ہے باقی ذوق کی تفصیل…
یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہے تمام خیرات و کمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور و نقائص کی اور
تمام خیرات و کمالات راجع ہیں حق جل سلطانہ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی
صفت ہوگا۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا ایک درجہ میں تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ تو علماء
کے پاس اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب وجود و توابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات و علی وجہ الکمال ثابت
ہیں اور ممکنات کے لئے بالعرض علی وجہ النقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعویٰ میں
ذوق کا دعویٰ کرتے ہیں اس لئے اس میں ان سے منازعت نہیں ہو سکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی
یا نقلی کا مصادم بھی نہیں اس لئے اُن کو اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت
ظاہر ہے چنانچہ خود بعض حکماء اس اتصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہیں کما نقلتہ عن الفاضل
المیبذی۔ اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلم فیہ بھی ہیں مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت

ہو گیا۔ اور نقل کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا اتصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح اتصاف مجازی میں بھی اور اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے معادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود اُن کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ نہیں چنانچہ مسئلہ ایجاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب انھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسیطرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبۃً جس میں سب صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکما بھی شریک ہیں کما صرح الفاضل اجل المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہو گئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا پس شیخ اکبریوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ و امکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم الٰہی کا اُن ہی اسماء و صفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہے جو منشا ہے صدق قضیۂ ھو عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اُس کو موجود عینی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسا علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قائم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہے اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم الٰہی میں موجود ہیں اور علم الٰہی خارج میں موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود

خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلاواسطہ موجود ہو اور جو شئے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی ورنہ اگر موجود خارجی عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جائے گا اور قسیم کا قسم ہونا لازم آئے گا وھو باطل یہ جواب ہو گیا شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسماء و صفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذکور میں داخل اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر گو تغائر اعتباری ہی ہی ذات و صفات کی قسیم ہو کر خارج بالمعنی المذکور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی۔ غرض اسطرح سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود عینی یعنی ذات مع اسماء و صفات کہ موجود خارجی اُسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اس وجود علمی کی بنا پر اُس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں متجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ اُن عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے حلول کیا۔ محض ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اسکے محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرئی فی المرآۃ فی نفسہ وہم و خیال محض ہے اُس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو تجلی فرمانے سے اُس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے انکا فی نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت انکی وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے اسماء و صفات سے جنھوں نے

ع ۵ یہاں ایک حاشیہ ہے لاحظہ و تمہید میں کتوب ثالث کا جواب جو کتاب ہذا کے منصف سے شروع ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

مرتبہ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو بھی نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں کہ بجز ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل حاصل نہیں محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر ان میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے یہ حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کر دیتے ہیں کبھی تو اس طرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورۃ متخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورۃ مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اس کی حقیقت کے درجہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے ان کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تجلی فرمانیکے کیا معنے ہیں۔ **جواب** خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت سے ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اس کے ادراک سے عذر کر دیتے ہیں میبذی سے حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اس کے اخیر میں تصریح ہے وتلك النسب علی وجوہ مختلفة وانحاء شتی یتعسر الاطلاع علیہا اھ اور کشف میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی ابعد ہوتا ہے حتے کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل وعریض دعوی تحقیق کے ایسے مسائل میں صاف کہدیتے ہیں وهذا طور وراء طور العقل لا یدرکہ الا اصحاب القوۃ القدسیۃ۔ لیکن تاہم تقلیل استبعاد کرنے عرض کرتا ہوں کہ تجلی کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تجلی فرمانیکے یہ معنے ہوں گے کہ اس ان کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی۔ سو اس کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود تخیلی ہوا ارادہ نہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا

لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا یعنی اول اس کے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا یختلف بالمعلومات سو یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں۔ مفسرین نے لیعلم اللہ کی تفسیر میں اس کو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ میں اس طرح ذکر کیا ہے ؎

بود اعیان جہاں بے چند و چوں — ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگہاں در جنبش آمد بحر جود — جملہ را در خود ز خود با خود نمود

شبہ ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہو جانا چاہئے اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیفیہ کیسے اور اس پر عذاب و ثواب چہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات میں تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار میں ہے خود اس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اس کا وجود مرتفع ہو جائے اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اس لئے احکام جزا و سزا میں کوئی اشکال نہیں۔

شبہ ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب وجوبیہ سے ایک مرتبہ ہیں جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسماء وصفات میں داخل ہے اور مراتب وجوبیہ تمام نقائص سے منزہ ہیں تو عالم میں جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شر و نقص کہاں سے آیا۔ **جواب** وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں فالوجود خیر کلہ جس میں کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کیلئے قوام حیات ہے۔ وھکذا

شبہ رابعہ۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہئے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ **جواب** چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہیں ان میں دوسرے کمالات واجبہ بھی ہیں۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اس کے ضمن میں دوسرے کمالات کی بھی تجلی ہو گئی۔

شبہ خامسہ۔ شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء وصفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتے ہیں اور متجلی علیہ میں تغایر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ **جواب** اول تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہے اور اگر ہو بھی تو ان کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہیں جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں کہ حقیقت

اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علت موجبہ مانتے ہیں اور واحد سے زیادہ
کا مصدر نہیں مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہیں چنانچہ ذات واجب
کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل
چنانچہ مشہور ہے وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہاں وحدۃ ذات کیساتھ
جو حیثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معالجات
نفسانیہ ہیں۔ معالِج اور معالَج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغائر کا تحقق
متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب میں تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔
چنانچہ میرزاہد نے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی عینیۃ صفات الواجب معہ ان
ھناک اتحاداً محضاً وان الحیثیۃ فی قولھم ذاتہ تعالیٰ من حیث انہا مبدأ الانکشاف علم ومن حیث انہا
مبدأ الآثار قدرۃ ھی الحیثیۃ المتاخرۃ عن اعتبار مفہوم العلم والقدرۃ لا الحیثیۃ المتقدمۃ علیہ حاصلھما
حیثیۃ الکثرۃ فیہ بوجہ ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فیہا لیس کما فی المعالِج
والمعالَج حیث یوجد فی الاول حیثیۃ القوۃ الفعلیۃ وفی الثانی حیثیۃ القوۃ الانفعالیۃ فانما ہو کالعاقل والمعقول
والعقل یعنی الحاضر عند الذات المجردۃ فھھنا امر واحد لیس فیہ تعدد اصلاً لو لا الاعتبار الخ اور یہاں
تجلی علمیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں
اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذات کا متحد نہیں کہتے بلکہ زائد
علی الذات مانتے ہیں کما فی المواقف گو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گو ادب کے سبب غیریت کا اطلاق نہیں کرتے
صوفیا اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغائر بالذات کو بھی
قائل ہیں۔ اور صوفیا اتحاد بالذات و تغائر بالاعتبار کے قائل ہیں اور اتنا تغائر تجلی احدھما علی الآخر کے
لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل ہمہ مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ منجملہ مسائل علمیہ کے یہ بھی ایک
علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن ممکن ہے کہ
کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جائے
کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی
نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ میں جو موہم عبارات بعض کے

اقوال میں پائی جاتی ہیں منشا اُس کا یہ ہے سو حسن ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اُس کو حقیقت
کی طرف راجع کرے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی
کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب سے ذہول ہو جاتا ہے
کما فی المشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجالا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ حتی کاد
بعضھم یوسوس قال عثمان فکنت منھم فبینا انا جالس مر علی عمر وسلم فلم اشعر بہ فاشتکی عمر الی ابی بکر ثم
اقبلا حتی سلما علی جمیعا الی قولہ قال ابو بکر صدق یعنی عثمان قد شغلک عن ذلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد۔
دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمرؓ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اکثر فرح یا غضب کے
غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کے
مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی اضطراراً ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ ہو تو کیا مستبعد
ہے اُس کو معذور سمجھنا چاہئے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُس کی اصلاح کر دینا چاہئے تھا تا کہ گمراہی نہ پھیلتی جواب
یہ ہے کہ اُس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی
جاتی ہیں تا کہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں اُن ہی بزرگوں کو
ان مطابع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کے لئے مطلع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی انھوں نے غیر اہل کیلئے
یہ فتویٰ دیا یحرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا
باقی رہ گیا۔ سو اس میں تو شیخ اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان
ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق
عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ
عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی اُن اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں تھے عدم میں جیسے علم
کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز و علی ہذا یہ عدمیات دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات
ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات
پر تجلی فرمایا ان عدمات میں اُن کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے
کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور اُن کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کے اور
چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اور بوجہ اُن میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں رہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے کہ انحصار الوجود
الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کما کان فی مذہب الوجودیہ ورنہ عینیت نقائص کی
کمالات کیساتھ لازم آئے گی جیسے وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عینیت کمالات
ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا (ولا محذور فیہ) پس ان عدمات کا وجود
جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ
ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہو جاتا ہے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا
پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اُس آئینے کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہے
کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے
کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو عجب نہیں یہی تصرف فی العدم محمل ہو مولانا رومی
کے کلام کا ؎

پس خزانہ صنع حق باشد عدم — کہ برآرد زو عطاہا دم بدم
مبدع آمد حق ومبدع آن بود — کہ برآرد فرع بے اصل وسند

(دفتر پنجم قبیل سرخی مثال عالم ہست نیست نما وعالم نیست ہست نما)

اور یہ محمل اگر صحیح ہو کہ ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب سے متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ
الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اوپر بیان مقصود کے شروع میں مذکور ہوا ہے یہ حاصل ہے
مجدد صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ
اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہے
کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہیں۔ پس اصطلاح میں وحدۃ الوجود
کے معنے یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اس کے قائل
نہیں اس لئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہیں ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ
سو وہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبۂ نور وجود سے وجود ظلی مشہود نہیں ہوا۔
صرف وجود واحد ہی مشہود ہوا جیسا کہ قلعی کے آئینہ کا ظل چونکہ بوجہ اس میں سے دھوپ چھننے کو کامل طور
سے متبین نہیں ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہیں ہوتا بلکہ صرف محیط و ممزوج دھوپ ہی

اُس کو نظر آتی ہے (اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر قلعی دار آئینے کے فرض کرنے کی) سو چونکہ
مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنے المذکور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف
ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت سے ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو بایں معنی کہ وحدۃ الوجود
مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود ہے اُنھوں نے ظاہر فرمائی بس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود
سمجھے اور مجدد صاحب اُسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے
صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود
اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ
نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات)
یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک
ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب میں سے تین مذہب اس
دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب
کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجودیہ پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفوع
ہو گئے تھے مگر ان پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک
وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس الامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد
نہیں ہوتا کہ شرور و نقائص کو عدمات سے ناشی مان لیا جائے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں
ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلاً تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے
نزدیک متجلی و تجلی علیہ میں عینیت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولیٰ یعنی عدمات پر اسماء وصفات کی
تجلی فرمانے کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو
وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں ہے یہ تفصیلی جواب اس لئے مغائر ہے کہ وہ سوال
تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس سے بھی عویص ہے جیسا ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے
کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ تجلی علیہ کا مقتضے الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر
قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے میں تو شبہ نہیں
اور اس بنا پر وحدۃ الوجود کو بہ نسبت وحدۃ الشہود کے ابعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدمات جب کہ کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس الموجودیات کیسے
بن گئے کہ محلیت الموجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدمات گو موجود نہ ہوں مگر ہیں
واقعی۔ چنانچہ یہ قضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ
عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ لاستحالۃ ارتفاع النقیضین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی
اسی طرح دوسرے عدمات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع
مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ
موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس بموجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت
رہا لیکن اگر اس کو موجبہ بھی مان لیا جائے تو اس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ حمد اللہ
نے اس سے بحث کی ہے ان کے نزدیک موضوع و محمول میں صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے بہرحال
جب عدمات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط
ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر۔ اگر کہا جائے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جاوے
تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اس کے قدم کا عدم ہے جو
عین مطلوب ہے اور اس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ موحش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جاوے
کہ عدم تو حقیقت واحدہ ہے اس میں تجزی و تمائز نہیں پھر اسماء و صفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے
محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وھو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحدہ
ہونے کے اس میں باعتبار تمائز مضاف الیہ کے تمائز اضافی و اعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں
بھی تعدد ہو گیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شبہات تو سب دفع ہو گئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے
سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقلاء عاجز ہیں۔
چنانچہ جن ارتسامات و انعکاسات کے عقلاء قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام
حدوثاً و بقاءً حس مشترک و خیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراکاً عقل میں اور حفظاً
عقل فعال میں جو سب سے ہی زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض
حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باخودہا بھی کثرت سے اس میں اختلاف
کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسماء و صفات کا اعدام میں مدرک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اس کی

معارض بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اس کا واجب الانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہودیہ کا بیان
بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلکہ کے دونوں مذہبوں میں فرق کا ملخص عرض
کر کے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء و صفات
ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ
معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں
کا حاصل ایک ہی ہے اور شہودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدمات ہیں جن پر اسماء و صفات نے تجلی فرمائی
جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی
میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس سے
زیادہ ہے کہ ان کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد صاحب
بجائے اس کی تقریر کے اس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیط کے ان کو تصریحاً مقبولان
الٰہی میں شمار فرماتے ہیں کما فی مکتوباتہ رح۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے ان مباحث
میں جن کا تعلق ذات و صفات سے ہو خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے بعض ظنیات کی بناء پر کہ کشف سب میں
اظن ہے کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف
صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے ان میں اکثر کی غرض محض اہل اہواء کا دفع تھا جیسا مجدد صاحبؒ
نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس میں کلام فرمایا گو بعض نے اس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم
ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اور ان کے اس ارشاد پر کہ
ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس میں
داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اس میں بھی خوض نہ کریں
دونوں جانب کو محتمل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ متکلم فیہا بھی ان ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات سے
ہے کیونکہ حاصل اس کا ارتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کیساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یہ اعتقاد
تو جزم کیساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

ع۵ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیر میں مکتوبات ثلاثہ کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] پر ہے۔ شبیر علی عفی عنہ

کس طرح پیدا فرمایا اس میں نہ خوض کریں نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اُس کے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں خوض یا کلام کو منع فرمایا۔ واللہ الموفق لکل معقول ومحقق ومنقول ومدقق +

اوائل ربیع الثانی سنہ ۱۳۵۳ھ حین بلوغ عمری سبعۃ وستین سنۃ والحمد للہ اولاً وآخراً والصلوٰۃ علی رسولہ باطناً وظاہراً

ضمیمہ۔ بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدرآباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تتمیماً للفائدہ اس کو بھی ملحق کردینا مناسب معلوم ہوا وھو ھذا۔

مکتوب اوّل از مولانا۔ (بعد تمہید) ایک مسئلہ میں جو التکشف صنہ میں تحت عنوان وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونوں میں یہ سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تقریریں کیجاتی ہیں اس میں یہ معنی ہیں وجود ایک ذات دو"

کیونکہ ذات مایستند الیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہٗ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حیّ اور میّت واجب اور ممکن قدیم حادث یا کہا کہہ سکتے ہیں صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبی کا ذات ممکن کی طرف اسی واضح ہوا غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدۃ الشہود برعکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کو قائل ہونے کی کیا سبیل ہے پھر دراں حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ دونوں لفظ یہ بتلاتے ہیں کہ ہمہ اوست میں سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور ہمہ از وست میں شہود میں وحدت سمجھتا ہے یعنی وہاں وحدت حقیقی ہے یہاں وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کروں گا۔

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ یہ اختلاف بعد ظہور مسئلہ وحدۃ الشہود ہے کہ ان دونوں میں نزاع لفظی ہے یا حقیقی۔ بعض اول کے قائل ہوئے ہیں اور اس کے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے ومنھم شیخی ؒ اور بعض ثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ مجدد صاحبؒ کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تافرق درمیان دو مذہب بروجہ اتم حاصل گردد وھکے بدیگرے خلط نہ شود۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔ پس عالم باسرہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء وصفات ست کہ درخانہ

علم تمیز پیدا کردہ در مرآت ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات ست کہ اسماء وصفات واجبی درخانہ علم در آنجا منعکس گشتہ ودر خارج بایجاد حق سبحانہ آں عدمات باں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موشہ تھا اس لئے مصلحین امت نے اس میں تاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کرلیا۔ تکشف میں حضرتؒ کا ملفوظ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے یہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صاحبؒ کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اُس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک رسالہ لکھا ہے جو مجدد صاحبؒ کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپنے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کردوں۔

مکتوب ثانی از مولانا۔ (بعد تمہید) حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ مکتوب (۴۴) جلد ۲ میں فرماتے ہیں۔ بمجبت آنار ایں فقیر در مکتوبات ورسائل خود بتفصیل نوشتہ است ونزاع فریقین را لفظ راجع ساختہ الخ اس کے بعد فرق دو توجیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توجیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توجیہات کا اعادہ کرکے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں تبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) میں صراحت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپکو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریباً نص ہے فرق تحقیق پر یہ ہے "تافرق درمیان دو مذہب بوجہ اتم حاصل گردد" دونوں مکاتیب کے لحاظ سے اس ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے۔ حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے (وجود مطلق) ذات دو ہیں۔ (ذات واجب ذات ممکن) کیونکہ دونوں مرجع استناد صفات ہیں۔ کیونکہ ظلال وعکوس اسماء وصفات کو عین اسماء وصفات کہتے ہیں اور اسماء وصفات عین ذات ہیں اس لئے وجود واحد ہوا اور ذات وہمی وتخیلی ہوئی جس کا وجود فی الخارج قطعاً نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن وقبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسماء وصفات کے عکوس وظلال ہیں لیکن مرآت

عکوس ہیں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہٗ ہستی فی الخارج کو مرأت نہیں قرار دیتے بلکہ اسماء و صفات کے مقابل ہیں جو عدمات مرتبہ علم ہیں ان کو مرأت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صور ممتزجہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ "ماشمت رائحۃ الوجود الخارجی" اور حضرت مجدد صاحبؒ اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکوس یا صور ممتزجہ یا عدمات متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۴۶ صـ۲۲ـ میں صراحت فرماتے ہیں۔

(عالم در خارج موجود است اگرچہ ایں خارج ظل آں خارج بود و ایں وجود ظل آں وجود باشد الخ)۔

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ وہی اسماء و صفات ہیں جو مرتبۂ علم میں تمیز حاصل کرچکے ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہوسکتا۔ اور نہ وہی ہوسکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے (لیکن عین مراۃ بھی نہیں ہوسکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات مقابلہ سے کرنا اس توجیہ پر ہے نور مجھی) اور حضرت قدس سرہٗ یہ بھی فرماتے ہیں کہ دو ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج میں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں مانتے بلکہ صفات نقص راجع بذات ممکن و صفات کمال راجع بواجب کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد صاحبؒ کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجود کہا ہے اور پھر ممکنات و اعیان کو تعبیر عدمات سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم دعا گو کو مطلع فرمایا جائے۔

یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد صاحبؒ کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظوں میں کردی ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی حیدرآبادی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی صراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہہ دیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کرکے بھیج دوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہے تاہم بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا ضمیمہ بنانے کا ارادہ کرلیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحبؒ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب بسہولت میسر ہوجائے اس کو بھی ضمیمہ کا جزو بنادوں گا۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحبؒ کا یہ قول کہ یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہوسکتا اور نہ وہی ہوسکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اھ نقل کرکے ایک اشکال وارد فرمایا ہے و نصہ (لیکن عین مراۃ بھی نہیں ہوسکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا اس توجیہ پر ہے نور مجھی) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ ان کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اصل و مادہ کہتے ہیں اور عکوس اسماء و صفات کو بمنزلہ صور حالّہ کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہو حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہ آں عدمات باآں عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند۔ غایت مافی الباب آں عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و آں عکوس ہچوں صور حالّہ در آں مواد اھ۔

مکتوب ثالث از مولانا۔ (بعد تمہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضہا فی بعض حتی لا یمتاز بعضہا من بعض کانہا شئی واحد فما بقی اسمہا الاول بل صار موسوما باسم جدید و متشخصا بتشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحلول العکوس و حلول الظلال فی الماء او ذی المحل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اس کو اصل اور مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ مرتبۂ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحبؒ کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت میں بھی حمل بالمواطات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حمل مذکور کسی طرح جائز نہیں۔ حالانکہ مجدد صاحبؒ نے بعض حالات میں حمل صحیح قرار دیا ہے بایں معنی کہ وہ تشخص کا ذہاب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے تحاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ عکوس اور ظلال اور ان کے انوار کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکوس یا عکوس کے مابین حمل

مذکور کے قائل نہیں مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ میں دیکھکر یہ کہہ سکتا ہے کہ ھذا زید گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اس کو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہاں اگر وہ مراۃ کو زید کہے یا عکس زید اور مراۃ میں حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں عدمات داخل حقائق ممکنات نہیں ہو سکتے پھر صرف عکوس و ظلال ہی حقائق ممکنات ہوں گے جو اہل وجود کا مسلک ہے میری سمجھ میں جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح وہی ہے جو حضور فرمائیں باقی پوری کتاب حضور کی خدمت میں مرسل ہے اور جہاں جہاں اس قسم کے مضامین ہیں اس کی فہرست کتاب کے بازو کے کاغذ پر بقید صفحات درج کر دی گئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از صفحہ ۲۲۰ بھی ملاحظہ فرمائیں کہ حضرت قدس سرہ نے اس میں بسط فرمایا ہے۔

جواب از احقر۔ مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبد العزیز صاحب موجب ازدیاد علوم ہوئے۔ سوال کے جواب میں عرض ہے کہ یہ ترکیب عدمات و عکوس سے ترکیب حقیقی نہیں مشابہ ترکیب کے ہے جیسے ظل جسم منسوب یا موضوع فی الشمس کو اسی توجیہ سے نور و ظلمت سے مرکب کہدیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہونا چاہئے جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اس کو نور نے ایک خاص ہیئت عطا کر دی ہے۔

اسیطرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہیں مگر نہ من حیث ہی ہی اور یہی معنی ہیں میرے کلام کے مکتوب سابق میں کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے الخ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکوس سے متاثر ہیں جنھوں نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کر دی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام میں دو رنگ اصول و مواد اور ہیولیٰ و صور حالت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کو باقی اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ میں کہاں تھا اور راز اس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اس لئے مثل علم کے قدیم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اس لئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر میں جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ میں نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہیں جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی تو صراحۃً نفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نزد فقیر عین شئی نیست بلکہ شبح ست و مثال آن شئی و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است الخ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات حلیہ بھی ہیں دیکھئے ان میں کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہیں پایا صرف دو مقام پر حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے

وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کے متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور میں اس سے مسرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس مسرت کے سبب آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔

پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہے اسکو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک قید بھی معتبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہو اھ کما فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ **قولہ** وھذا ھو الذی تسمیہ الصوفیہ بالفیض الاقدس و بعد اسطر **قولہ** فعبروا من ھذا المعنی بقولھم ان ظھر الوجود الی قولہ الذی یصطلحون بہ الآثار انما ھو الوجود فقط لکنہ ظھر علی القانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہو گئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال یہ ہے الخ اس پر یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام یحییٰ صاحب بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ ایں توفیق بین المکشوفین اگرچہ خالی از تکلف نیست لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتین العظیمتین اھ ۵ محرم ۱۳۳۶ھ

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے جہاں خاتمہ کے قریب وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے **فی قولی** وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہو جاتی ہے وہ تیسرا حاشیہ حسب ذیل ہے اس فرق کی تکمیل و دلیل یہ ہے کہ ذات واجب ازل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات باطنہ کے بواسطہ مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا ممتنع ہے پس اس ظہور مقصود کامل وجود ہو گا بقول عارفین ؎

ع۵ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] سطر [illegible] میں ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ ع۵ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ
ع۵ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ ع۵ چونکہ یہ حاشیہ بعد میں ذہن میں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی ترتیب نہیں رہی ۱۲ شبیر علی عفی عنہ۔

دو رمیاں بارگاہ الست جز ازیں پے نہ بردہ اند کہ ہست

اور یہی معنی ہیں ھو الظاھر والباطن کے یعنی الظاہر بوجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کے لئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ اظہار کے بمقابلہ باطن ذات کے کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ کما اشیر الیہ فی القول المشہور کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔ اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اول کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس میں اور ذات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا اظہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کہ تنزلات کہلاتے ہیں اپنے علم وقدرت وارادہ وسمع وبصر وکلام وجمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسماء وصفات کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے اور ان مراتب ظہور میں جو مراتب وجوبیہ ہیں ان میں اور ذات میں تو محض تغایر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس ان سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں (جو کہ اسماء وصفات کمال کے مقابل نقائص وعدمات ہیں مثل جہل وعجز وغیرہما) ان اسماء وصفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسماء کو ان عدمات پر متجلی فرمانیکے (اور یہ عدمات گو اعدام ممکنات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اس سے تنافی نہ ہوئی) بس اس اسماء وصفات کی دو تجلیاں متحقق ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں مستمر رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سو اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو کسی تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کرکے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود میں نزاع لفظی کا حکم کردیا ہے۔ بایں معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہے دوسرا اس کا نافی نہیں مگر اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبداء تعین آیا تجلی اول ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کرکے نزاع حقیقی کا حکم کردیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکماء اس پر سب متفق ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور ذہن میں اور اس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہوگیا اس میں اختلاف ہوگیا کہ مبداء انکشاف ان تین چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف سے کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کذا اچھا خوب

سمجھ لو۔ اور تجلیین مذکورین میں سے تجلی اول کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی
اس لئے اس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجو
ہونا معقول ہے۔ لہذا اس تجلی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلی ہے اور
تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اول سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلی کا اثر اس
ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دو
سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اس کا مغیر نہ ہوگا لہذا ا
رہے گا۔ اور خیالیت بھی اس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کردیں پھر اس میں سادہ
تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کرکے سادہ بوتل میں بھردیں تو
میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور دونوں میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی
ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التغیر میں ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تش
متفاوت ہو۔

تمت الضمیمہ

الحاق ❊ ھو الحق احقاق ❊ والباطل ازھاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہوچکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود مسائل کشفیہ سے ہیں کسی نص
نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص ان کی نا
اس کی کوشش کرنا کہ نص کو ان کا مثبت بنایا جاوے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اس کی محتمل
احتمال تک اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اس کو درجۂ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگ
نہ ہو تو اس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزماً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل
بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار د
اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض
کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چ
کرتا ہوں۔

عہ چونکہ اس کے بعد جامع کی پوری تشفی ہوگئی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کردیا گیا ۱۲ منہ

تنبیہ اول) آیت ربنا ما خلقت ھذا باطلا کیساتھ۔ حدیث الا کل شئی ما خلا اللہ باطل کو منضم کرکے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس قضیہ کی قوت میں ہے المخلوق لیس بباطل اور حدیث اس قضیہ کی قوت میں ہے کل غیر اللہ باطل ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد اوسط کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیس غیر اللہ جب غیر نہ ہوا تو عین ہوا اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور اس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقینا آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث میں باطل کی تفسیر فانی ہے۔ پس حد اوسط مکرر بھی نہیں لہذا استدلال محض باطل ہے۔

تنبیہ ثانی) آیت اللہ نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ و مظہر لغیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض کے معنی وجود سموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جداگانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجب ہے یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہے اسی واسطے صاحب روح نے اس کو نقل کرکے کہا ہے وھذا منزع صوفی انت تعلم انہ مما لا یھتدی الیہ بنور الاستدلال بل ھو طور وراء طور العقل لا یھتدی الیہ الا بنور اللہ۔ دجل او آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالی نور (ہدایت) دینے والا ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) اور زمین (میں بسنے والوں) کا (یعنی آسمان و زمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جس کو ہدایت ہوئی سب کو اللہ ہی نے ہدایت دی ہے۔ فھذا الحمل کزید عدل ای ھو ذو نور بمعنی منور ہادی

تنبیہ ثالث) آیت کل شئی ھالک الا وجھہ میں بعض نے کہا ہے کہ ہالک کے معنے معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف یا غلو ہے کیونکہ یہاں ہالک اسم فاعل بمعنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جاویں گے بمعنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا ایک دوسرے مسئلہ پر اس آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجدد امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر موجود ہر آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کرکے کہا ہے ولا یخفی بطلانہ۔

تنبیہ رابع) آیت اجعل الالھۃ الھا واحدا سے بعض اہل غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے سب آلہہ کو اٰلہ واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعوی کیا ہوگا لیکن یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنے یہ ہیں کہ دوسرے آلہہ کی نفی فرمائی اور واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سب کے اتحاد کا دعوی کیا ہو نعوذ باللہ فھذا ادعی خلیہ البیان پس یہ جعل ایسا ہے

جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل الھموم ھما واحدا ھم الآخرۃ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہموم دنیا و ہم آخرت کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کر دی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس بعض حواشی لا الہ الا اللہ کی اسی تقریر میں ایک رسالہ کلمۃ الحق میں کا جواب بعض علماء نے دعوۃ الحق کافی شافی لکھدیا ہے جو شائع بھی ہوگیا یہ سب وحدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ سادس۔ آیت الم تر الی ربک کیف مد الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صانع عالم جو کہ معطی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے اگر نسبت آلہیہ ہوتی تو اس کو تمام عدم میں ساکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنا لیا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شہید پھر تدریج اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شئی ھالک الا وجھہ۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے (بیان القرآن ملاحظہ ہو) دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنے اصطلاحی نہیں پھر آیت اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سابع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنے اصطلاحی نہیں ہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیہ ویاوون الیہ ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الالحاق ۔ ۲ جمادی الاخری سنہ ۱۳۴۶ھ وھو اول یوم وقف فیہ الریل بقرب الجبانۃ وعقلت لہ الجنۃ بجبیۃ فرحا وسرورا من المحطۃ الجدیدۃ وکان الفصل بین ھذا الزمان وزمان دخول الریل فی القصبۃ اثنین وعشرین سنۃ وثلثۃ اشہر وعشرۃ ایام فقط (اشرف علی عفی عنہ)

رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

بعد الحمد والصلوۃ۔ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا ہو رہا ہے۔

[illegible] اس تحریر اور الحاق میں ایک مناسبت ہے۔ پس اس کا ذکر بے ربط نہیں ہو وہ مناسب یہ ہے کہ کوئی مختصر قریب یم اسٹیشن ملقب بہ لقب لغوی تھانہ بھون "کا اصلی لقب" اس سے قرب [illegible] جدید اسٹیشن ملقب بہ لقب اصطلاحی "تھانہ بھون" پر آتے اور [illegible] کے مطابق کا جواب [illegible] اسٹیشن تھانہ بھون کا [illegible] وقت جواب دیا جائیگا۔ [illegible] تفسیر [illegible] معنی اصطلاحی سے غلط ہے [illegible] الحاق [illegible] اور یہ قصہ شامل ہے [illegible]

الا ماشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے بالخصوص اگر علماء میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جائے اُس کے سبب اُن پر سخت طعن کیا جاتا ہے اور اس مدعا پر دلائل مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریراً و تحریراً استدلال کیا جاتا ہے اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے تنبیہ بھی کرتا رہا ہے لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنیکے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا۔ امسال بعض اسباب خاصہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلق بعض اہل الرائے صاحبوں نے جن کا یہ منصب بھی نہ تھا بزعم خود خیر خواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کئے اور ان میں سے جنھوں نے مجھ سے خطاب خاص کیا تھا اُن کو اصول صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا لیکن غالباً بوجہ اجمال اُن جوابوں کا اُن اصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لئے توضیح کی بھی ضرورت تھی نیز آئندہ کے لئے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعی قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلہ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کیساتھ تعلیم کر دی جائے تاکہ شبہات واقعہ مفقود اور شبہات متوقعہ مسدود ہو جاویں اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ وتلقیبہ باحکام الائتلاف فی احکام الاختلاف واللہ ولی الاعانۃ والیہ التضرع والاستکانۃ۔

مقدمہ۔ جاننا چاہئے کہ اختلاف تقسیم اولی دو قسم پر ہے۔ ایک حقیقی دوسرا غیر حقیقی۔ اور اختلاف کی اقسام سے اتفاق کے اقسام بھی معلوم ہو جاوینگے، اور چونکہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے اس لئے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں حقیقی و غیر حقیقی۔ حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعارض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے دوسرا اسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتفاع بھی نہیں ہو سکتا جیسا مثال مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو اور خواہ درجہ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہو جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل مباح ہے دوسرا کہے کہ مستحب ہے سو ظاہر ہے کہ

ف اس لقب میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہو جاویں گے اس کے امتثال کے بعد جو اتفاق ہوگا وہ نہایت مستحکم ہوگا کیونکہ وہی مطلوب شرعی ہوگا جو مصلحت ہی مصلحت ہے اور ایسے امر کا استحکام یقینی ہے مزید تحقیق اس کی خاتمہ رسالہ کے خاتمہ میں ہے ۱۲ منہ

یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اُن دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں کیونکہ دونوں رنگ کا محل مختلف ہے ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ میں شراب حلال دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف عن منشاء صحیح۔ اور ایک اختلاف لا عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف فی الامر الدینی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الفروع ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو قسمیں ہیں اختلاف عن دلیل اور اختلاف لا عن دلیل اختلاف فی الاصول کی دو قسمیں ہیں۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعۃ والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بفعل العبد۔ دوسرا بجعل الحق پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف طبائع، دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعددۃ۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں۔ چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی کی۔

یعنی **قسم اوّل**۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشاء صحیح **قسم دوم** اختلاف فی الامر الدنیوی لا عن منشاء صحیح **قسم سوم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع عن دلیل **قسم چہارم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع لا عن دلیل **قسم پنجم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول کفراً و اسلاماً **قسم ششم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول بدعۃ و سنۃ **قسم ہفتم** اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ **قسم ہشتم** اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف الطبائع **قسم نہم** اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ **قسم دہم** اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعددۃ۔

(وھذا صورۃ الضبط بھیئۃ الجدول ذات الشعب)

اختلاف

<table>
<tr><td colspan="6">حقیقی</td><td colspan="4">غیر حقیقی</td></tr>
<tr><td colspan="2">فی الدنیا</td><td colspan="4">فی الدنیا</td><td colspan="4">بجعل الحق</td></tr>
<tr><td rowspan="2">بمنشأ صحیح</td><td rowspan="2">بمنشأ [illegible]</td><td colspan="2">فی الفروع</td><td colspan="2">فی الاصول</td><td rowspan="2">[illegible]</td><td rowspan="2">[illegible]</td><td colspan="2">باختلاف الشرائع</td></tr>
<tr><td>عن دلیل</td><td>لا عن دلیل</td><td>کفراً واسلاماً</td><td>بدعۃ وسنۃ</td><td>فی شریعۃ واحدۃ</td><td>فی شرائع متعددۃ</td></tr>
<tr><td>قسم اول</td><td>قسم ثانی</td><td>قسم ثالث</td><td>قسم رابع</td><td>قسم خامس</td><td>قسم سادس</td><td>قسم سابع</td><td>قسم ثامن</td><td>قسم تاسع</td><td>قسم عاشر</td></tr>
</table>

اور یہ سب اقسام واقعیہ ہیں اور نہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہیں مگر چونکہ وہ غیر واقع تھے اس لئے اُن کا ذکر کرنا پھر اُن کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا اب ہم ان سب اقسام کے مصادیق اور اُن کے احکام بیان کرتے ہیں اور اس مجال میں ایک مقدمہ ہے جس کو آپ پڑھ رہے ہیں اور دس فصلیں ہیں ایک ایک قسم کے بیان میں اور ایک خاتمہ ہے جس میں کچھ تنبیہات ہیں جو کہ تحقیقات فصول پر تفریعات ہیں۔

والان اشرع فی المقصود ❊ مستعینا بواہب الکرم والجود

فصل اول۔ اختلاف کی قسم اول کے بیان میں یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور کسی منشا صحیح سے ہو جیسے دو طبیبوں میں طریق علاج میں اختلاف کہ کسی نے طب یونانی کو اختیار کیا کسی نے ڈاکٹری کو کسی نے ویدک کو یا باوجود طریق میں متفق ہونیکے اختلاف تشخیص کے سبب کسی تدبیر کے متعلق اختلاف ہو کہ ایک طبیب کسی خاص تدبیر کو نافع بتلاتا ہے اور دوسرا طبیب اُس کو مضر بتلاتا ہے اور ہر ایک رائے کا منشا صحیح بھی ہو جس سے وہ استدلال کرتا ہے اور دوسرے کی دلیل کو رد کرتا ہے۔ یا دو وکیلوں میں کسی مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ ایک وکیل اُس کو ایک دفعہ میں داخل کرتا ہے۔ اور دوسرا وکیل دوسری دفعہ میں وعلیٰ ہذا واقعات سیاسیہ میں اہل الرائے واہل تجربہ معمولی طور پر ایسا اختلاف کرتے رہتے ہیں اور یہ منشا کبھی دلیل ہوتی ہے کبھی کسی صاحب تحقیق کی تقلید ہوتی ہے کہ مقلد کی یہی دلیل ہے اور حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ جبتک حدود میں ہے فی نفسہ مذموم نہیں بلکہ اگر اپنی رائے میں شرح صدر ہو تو دلیل صحیح کے پیش نظر ہوتے ہوئے اور دوسری شق میں ضرر دیکھتے ہوئے اُس دلیل کے خلاف محض تقلیداً متفق ہو جانا مذموم ہوگا اور اس باب میں جو نفع وضرر محتمل ہے چونکہ وہ اکثر دوسرے تک متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اختلاف اُسی مشورہ کی ایک فرد

جس کی ترغیب وتاکید قرآن وحدیث میں آئی ہے اور خلاف شرح صدر مشورہ دینے کی مذمت خود حدیث میں وارد ہے ومن اشار علی اخیہ بامر یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ۔ رواہ ابوداؤد عن ابی ہریرۃ مرفوعاً مشکوٰۃ کتاب العلم۔ اور حدود سے خارج ہو جانے پر یہ اختلاف مذموم ہو جاتا ہے مثلاً کسی کا منشاء اختلاف صرف تحقیق وخیر خواہی نہ ہو بلکہ محض اپنی بات کی پچ اور دوسرے کی تذلیل وتحقیر ہو یا اپنے مخالف کی غیبت وضرر رسانی میں مبتلا ہو جاوے اس عارض سے وہ اختلاف مذموم ہو جاوے گا۔ اگر یہ عارض دونوں جانب ہے تو دونوں کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اگر ایک جانب ہے تو صرف اُس کے اختلاف کو مذموم کہینگے اور اکثر ان نصوص کا مورد جن میں مطلق اختلاف کا ذم وارد ہے ایک یہ اختلاف بھی ہے جو عارض مذکور کے سبب مذموم ہو جاوے اور دوسرا مورد وہ اختلاف ہے جو فصل آئندہ میں مذکور ہے چونکہ محمول سے پہلے محل کی حقیقت کا متعین ہو جانا اعون فی الفہم ہے اس لئے وہ نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہونگی۔ اور اسی قبیل سے ہے اہل معاملہ کا اختلاف ونزاع جو کسی اپنے حق کے متعلق ہو اور ہر شخص کسی محتمل الصحت کی بناء پر دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک کسی فریق کو اس منشاء کا غلط ہونا محقق نہ ہو تب تک وہ معذور ہے اور بعد وضوح حق کے پھر اصرار معصیت ہے اور اگر باوجود اپنے حق پر ہونیکے دوسرے سے نزاع قطع کرے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جاوے تو فضیلت عظیمہ ہے۔ حدیث میں ہے عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک الکذب وھو باطل بنی لہ فی ربض الجنۃ ومن ترک المراء وھو محق بنی لہ فی وسط الجنۃ الحدیث رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث حسن۔ مشکوٰۃ باب حفظ اللسان۔ البتہ اگر اپنے دعوے سے دست بردار ہونے میں کوئی محذور شرعی لازم آوے تو اس صورت میں یہ دست برداری اور اتفاق ناجائز ہے۔ مثلاً عورت کے روبرو شوہر نے طلاق دی پھر منکر ہو گیا تو عورت کو جائز نہیں کہ اس دعویٰ سے دست بردار ہو کر اُس کے انکار کو تسلیم کر لے۔ حدیث میں ہے عن عمرو بن عوف المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما الحدیث رواہ الترمذی وابن ماجہ وابوداؤد۔ مشکوٰۃ باب الافلاس۔ یہ تو اہل معاملہ کا حکم ہے۔ باقی دوسرے لوگوں کو جبتک دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت نہ ہو جاوے دونوں میں احتمال صواب کا سمجھ کر کسی کی نصرت دوسرے کے مقابلہ میں جائز نہیں اور جب دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو جاوے تو اُس کی نصرت اس تفصیل سے واجب ہے کہ اگر یہ ناصر حاکم ہے یا ماذون من الحاکم ہے تو نصرت بالید اور اگر حاکم نہیں اور کسی فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں تو وعظ باللسان کیساتھ اور اگر فتنہ دینیہ یا دنیویہ کا اندیشہ ہے تو صرف

عـہ وکان نزع اصحاب المرکز التعلیمی المذکور فی الخطبۃ من ہذا القسم

دل سے صاحب باطل کے اس فعل کو برا سمجھے اور صاحب حق کے لئے دعا کرتا ہے اس کے متعلق بھی نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گے۔

فصل دوم۔ اختلاف کی قسم دوم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور اس کا کوئی منشا بجز نفسانیت نہ ہو محض نفسانیت اُس کا باعث ہو اُس کا حکم ظاہر ہے کہ وہ مذموم محض ہے خواہ ایک جانب سے ہو یا دونوں جانب سے۔ اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملہ متعلقہ اختلاف کے لکھتا ہوں جن کا وعدہ مع تعیین محل فصل اول میں مذکور ہوا۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم الآیۃ وقال تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالیٰ فاصلحوا بین اخویکم الی قولہ ولا تلمزوا انفسکم ولا تنابزوا بالالقاب الی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا۔ الآیات والاحادیث۔

(١) عن عائشۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یکون لمسلم ان یھجر اخاہ فوق ثلثۃ فاذا لقیہ سلم علیہ ثلث مرات کل ذلک لا یرد علیہ فقد باء باثمہ رواہ ابو داؤد۔

(٢) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا وفی روایۃ ولا تنافسوا متفق علیہ۔ (٣) عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصدقۃ والصلوۃ قال قلنا بلی قال اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال ھذا حدیث صحیح (٤) وعن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دب الیکم داء الامم قبلکم الحسد والبغضاء ھی الحالقۃ لا اقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین رواہ احمد والترمذی (٥) وعن ابی صرمۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ضار ضار اللہ بہ ومن شاق شاق اللہ علیہ رواہ ابن ماجۃ والترمذی وقال ھذا حدیث غریب (٦) وعن ابی بکر الصدیق رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من ضار مومنا او مکر بہ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث غریب (٧) وعن ابن عمر رض قال صعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المنبر فنادی بصوت رفیع فقال یا معشر من اسلم بلسانہ ولم یفض الایمان الی قلبہ لا تؤذوا المسلمین ولا تعیروھم ولا تتبعوا عوراتھم فانہ من یتبع عورۃ اخیہ المسلم یتبع

اللہ عورتہ یفضحہ ولو فی جوف رحلہ رواہ الترمذی (٨) وعن انس رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما عرج بی ربی مررت بقوم لھم اظفار من نحاس یخمشون وجوھھم وصدورھم فقلت من ھؤلاء یا جبرئیل قال ھؤلاء الذین یاکلون لحوم الناس ویقعون فی اعراضھم رواہ ابو داؤد (٩) وعن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسن الظن من حسن العبادۃ رواہ احمد وابو داؤد (١٠) عن عائشۃ رض قالت اعتل بعیر لصفیۃ وعند زینب فضل ظھر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لزینب اعطیھا بعیرا فقالت انا اعطی تلک الیھودیۃ فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھجرھا ذا الحجۃ والمحرم وبعض صفر رواہ ابو داؤد (مشکوۃ) **ف**۔ فی اخر الاحادیث دلیل لتقیید اول الاحادیث ولکن ایدل علیہ حدیث کعب کما فی اللمعات عن السیوطی ومن خاف من مکالمۃ احد وصلتہ ما یفسد علیہ دینہ او یدخل مضرۃ فی دنیاہ یجوز لہ مجانبتہ والبعد عنہ ورب ھجر جمیل خیر من مخالطۃ موذیۃ اھ من رسالۃ الضدد والند (١١) عن ابی سعید الخدری قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان رواہ مسلم والترمذی وابن ماجہ والنسائی (ترغیب وترھیب) (١٢) واثلۃ بن الاسقع قلت یا رسول اللہ ما العصبیۃ قال ان تعین قومک علی الظلم (١٣) [illegible] خیرکم المدافع عن عشیرتہ ما لم یاثم رواھما ابو داؤد (١٤) اسامۃ قیل لہ لو اتیت عثمان فکلمتہ فقال انکم لترون انی لا اکلمہ الا اسمعکم انی اکلمہ فی السر دون ان افتح بابا لا اکون اول من فتحہ شیخین (١٥) ابو امامۃ ... امرا لا تستطیعون ...

فصل سوم۔ اختلاف کی قسم سوم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور دلیل سے ہو خواہ وہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا اپنے کسی متبوع صالح للمتبوعیۃ کا اجتہاد یا فتوی ہو اور یہی ہے وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعت حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اس وقت چلا آرہا ہے اور مبنی اس اختلاف کا اسباب متعددہ ہیں جو کتب اصول و تصانیف حضرت شاہ ولی اللہ و رسالہ رفع الکلام لابن تیمیہ وغیرہا میں مدون ہیں مثلاً (١) ایک مسئلہ میں نصوص مختلفۃ الدلالۃ ہیں اور سب جمع نہیں ہو سکتے اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا اور دوسرے کو قواعد کلیہ کے اقتضا سے متروک العمل کر دیا دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا اور یہ قواعد کلیہ گو ماخوذ عن النصوص ہیں مگر ہیں اجتہادی اس لئے جانبین میں عمل کی گنجائش ہے مجتہد کو اصالۃً اور مقلد کو تبعاً مثلاً مبیح و محرم میں محرم کو ترجیح ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً

ثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتوں کے مردوں پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس میں روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل میں عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے واشباہہا۔ اور حنفیہ کے قواعد ہیں۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں۔ مثلاً تقیید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی النظم کی دلالت قرآن فی الحکم پر واشباہہا ایسے قواعد سے احد النصین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم میں اختلاف ہو جاتا ہے (ع۲) نصوص مختلفۃ الدلالۃ میں سے ایک مجتہد کو ایک نص پہونچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہونچی یا ایک کو کوئی نص نہیں پہنچی اُس نے قیاس پر عمل کر لیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا اور نہ پہنچنے کی دو صورتیں ہیں یا تو بالکل ہی نہیں پہنچی یا سند صحیح سے نہیں پہنچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسی کو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہو جاوے اُس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (ع۳) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا میں اوصاف رُواۃ سے ترجیح دینے سے اختلاف ہو جاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہونا یا زیادہ حافظ ہونا یا زیادہ فقیہ ہونا طول ملازمت و صحبت واشباہہا (ع۴) نصوص ظاہراً دلالت میں مختلف ہیں اور سب ثابت بھی ہیں مگر باہم جمع ہو سکتی ہیں پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیہ یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو ماول یا کسی عارض پر محمول کر لیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا۔ مثلاً رفع یدین کے بارہ میں احادیث مختلفہ ثابت ہیں حنفیہ نے اس بناء پر کہ اصل نماز میں سکون ہے بقولہ علیہ السلام لما رأہم رافعی ایدیہم عند السلام اسکنوا فی الصلوٰۃ عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع میں تاویل کی کہ مثلاً اعلام اصم یا بعید کے لئے تھا اور شافعیہ نے اس بناء پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوٰۃ کا نہیں (ع۵) کبھی نصوص میں مدلول کا اختلاف نہیں ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اُسی نص کو دوسرے محمل پر اس سے اختلاف ہو گیا مثلاً اتباع کے لئے جمع بین الصلوتین حدیث میں جو وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تعبدی قرار دیا اور دوسرے فقہاء نے اس کو معلل قرار دے کر ارتفاع علت کے وقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علت خواہ احتمال سرعت تغیر ہو خواہ مراعات مساکین بزمانہ جدب و قحط ہو۔

(ع۶) اجماع کے بعض اقسام کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حجت نہ ہونا یہ بھی اسباب اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جس کے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جس کا داعی کوئی دلیل ظنی نہ ہو (ع۷) کسی مسئلہ میں نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونوں مجتہدوں کے نزدیک مختلف ہے اس لئے حکم میں اختلاف ہو گیا اور ابواب فقہیہ میں ایسے مسائل بکثرت ہیں اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ باتفاق و اجماع علماء امت محمود و مقبول ہے اور ان احادیث و اقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر بن الخطابؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول سألت ربی عن اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الیّ یا محمد ان اصحابک عندی بمنزلۃ النجوم فی السماء بعضہا اقوی من بعض ولکل نور فمن اخذ بشیء مما ہم علیہ من اختلافہم فہو عندی علی ہدی قال وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابی کالنجوم فبایہم اقتدیتم اہتدیتم رواہ رزین (مشکوۃ باب مناقب الصحابۃ) فی المقاصد الحسنۃ من المدخل للبیہقی من حدیث سفیان عن افلح بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمۃ للعباد ومن حدیث قتادۃ ان عمر بن عبد العزیز کان یقول ما سرنی لو ان اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلفوا لانہم لو لم یختلفوا لم تکن رخصۃ ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اہل العلم اہل توسعۃ وما برح المفتون یختلفون فیحل ہذا ویحرم ہذا فلا یعیب ہذا علی ہذا اہ وکان اختلاف موسیٰ و ہارون علیہما السلام فی معاملۃ بنی اسرائیل من ہذا القبیل وغضب موسیٰ علیہ السلام کان قبل العلم بوجہ اجتہاد ہارون علیہ السلام[۵] اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود و مقبول ہے تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تضلیل و تفسیق کرنا جیسا آج کل غلاۃ میں تحریراً و تقریراً معمول ہے سخت بدعت و معصیت و تعصب

ف۵ وفہم ہذا الوجہ یتوقف علی تفسیر آیات القصۃ من قولہ تعالیٰ قال یا ہارون ما منعک اذ رأیتہم ضلوا الا تتبعن الی قولہ ولم ترقب قولی و ایضاً تعیین کما فی تفسیر الجلالین زعم بعض [illegible] ان فی الآیۃ دلالۃ علی ان ہارون علیہ السلام رضی بالشرک ولم یرض بالتفریق حیث قال انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل الخ وحاشا الانبیاء علیہم السلام عن ذلک وہذا من ضروریات الدین انما عدم مفارقۃ القوم مع مفارقۃ القوم [illegible] التفرق [illegible] من الشرک وانا انقل التفسیر من بیان القرآن ہارون علیہ السلام کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا اے ہارون جب تم نے ان کو دیکھا تھا کہ یہ (بالکل) گمراہ ہو گئے (اور نصیحت بھی نہیں سنی) تو (اس وقت) تم کو میرے پاس چلے آنے سے کون امر مانع ہوا تھا (یعنی اس وقت میرے پاس چلا آنا چاہئے تھا تاکہ ان لوگوں کو اور زیادہ یقین ہوتا کہ تم ان کے فعل کو نہایت ناپسند کرتے ہو اور نیز ایسے بالمرہ قطع تعلقات جس قدر زیادہ ہو بہتر ہے) سو کیا تم نے میرے کہنے کے خلاف کیا کہ میں نے کہا تھا لا تتبع سبیل المفسدین جیسا بزعم میرے ہے جو بہ عدم موافقت مفسدین ہو من الوجہ پر اور اس عموم میں مساکنت بھی داخل ہے) ہارون علیہ السلام نے کہا کہ اے میرے ماں جائے (یعنی میرے بھائی) تم میری داڑھی مت پکڑو اور نہ سر کے بال (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

وہ مخالفت سلف ہے۔

فصل چہارم۔ اختلاف کی قسم چہارم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور بلا دلیل محض رائے سے ہو جیسے آج کل مدعیان عقل میں عام مرض ہو گیا ہے کہ بلا تحصیل علم دین مسائل دینیہ میں دخل دیتے ہیں اور بجائے دلیل کے اس کہنے کو کافی سمجھتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے اور علماء کیساتھ اختلاف کرتے ہیں۔ حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ سخت معصیت اور مذموم ہے اور یہ احادیث اسی باب میں وارد ہیں عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی قولہ حتی اذا لم یبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا متفق علیہ (مشکوٰۃ باب العلم) (عوف بن مالک) رفعہ تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ اعظمها فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال للکبیر والبزار (ابن عمرو بن العاص) رفعہ لم یزل امر بنی اسرائیل معتدلا حتی نشأ فیهم المولدون ابناء سبایا الامم فقالوا بالرأی فضلوا واضلوا للقزوینی (ابن سیرین) قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاییس للدارمی یعنی قولہ تعالیٰ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین والمراد القیاس الغیر الماخوذ من الشرع (من جمع الفوائد)

فصل پنجم۔ اختلاف کی قسم پنجم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور کفر و اسلام کے درجہ میں ہے اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو اہل کفر کیساتھ اختلاف کرنا اور بلا ضرورت شدید یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاط اور ارتباط نہ کرنا محمود مطلق اور واجب ہے اور معاملات و معاشرات اس کے خاص ہیں جس کی حدود کی تفصیل اپنے محل میں مذکور ہے اور اہل کفر کو اہل اسلام کیساتھ اختلاف کرنا مذموم مطلق اور قبیح ہے۔ قرآن مجید میں جابجا اہل حق کو اہل باطل کیساتھ دینی اختلاف کرنے کا حکم مؤکد وارد ہے کقولہ تعالیٰ ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق وکقولہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وغیرہما من الآیات پھر ان میں بھی مسالم اور غیر مسالم کے احکام میں اختلاف ہے وہ مذکور ہیں فی سورۃ الممتحنۃ۔ باقی تبلیغ و مناظرہ میں رعایت اخلاق کی اور قول خشن سے تحرز دونوں میں مشترک ہے۔ قال۔ ولا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی

(حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ) پکڑو اور میرا عذر سن لو میرے تمہارے پاس نہ آنے کی یہ وجہ تھی کہ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر میں چلا تو میرے ساتھ غیر عابدین بھی چل پڑیں گے اور اس حالت میں تم کہتے کہ تم نے بنی اسرائیل کے درمیان میں تفریق ڈال دی (جو بعض اوقات مشارکت فی المسکن سے زیادہ مضر ہوتی ہے کہ مفسدین خالی میدان پاکر بے خطر فساد میں ترقی کرتے ہیں) اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا کہ مجھ کو کہا تھا اصلح۔ ف حاصل مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو اجتہاد ہیں ایک یہ کہ ترک مساکنت زیادہ نافع تھی دوسرا یہ کہ ترک مساکنت زیادہ مضر تھی موسیٰ علیہ السلام کا ذہن اجتہاد اول کی طرف گیا اور ہارون علیہ السلام کا ذہن دوسرے اجتہاد کی طرف گیا اور لا تتبع موہم

ہم فہم میں کیونکہ عدم اتباع فی الاعتقاد والعمل بھی اس کا احتمال رکھنے کو کافی ہے باقی توجیہ اسقدر غضب کی اور اخذ لحیہ و راس کی یادہ نہم واقعہ قوم متعلق میں

هي احسن وقال تعالیٰ ادع الی سبیل ربك بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلهم بالتی هي احسن وقال تعالیٰ وقل لعبادی یقولوا التی هي احسن وقال تعالیٰ وان احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغه مأمنه۔ اور اسی طرح اہل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اس پر وعید وارد ہے کقولہ تعالیٰ وان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید وکقولہ تعالیٰ ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربك وکقولہ تعالیٰ ان ربك یقضی بینهم یوم القیٰمۃ فیما کانوا فیه یختلفون وغیرہما من الآیات۔

فصل ششم۔ اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف ایسے امور دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور سنت و بدعت کے درجہ میں ہے اور اس اختلاف کا حکم بھی باستثناء احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر فصل پنجم میں ذکر کیا گیا ہے اور ان احادیث میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(۱) عن عبد اللہ بن عمرو قال هجرت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما قال فسمع اصوات رجلین اختلفا فی آیۃ فخرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرف فی وجهه الغضب فقال انما هلك من کان قبلکم باختلافهم فی الکتاب رواہ مسلم (۲) وعن العرباض بن ساریۃ فی حدیث طویل من قوله علیہ السلام فانه من یعش منکم بعدی فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ وایاکم ومحدثات الامور فان کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ رواہ احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجہ (۳) وعن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملۃ وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملۃ کلهم فی النار الا ملۃ واحدۃ قالوا من هي یا رسول اللہ قال ما انا علیه واصحابی رواہ الترمذی (۴) وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لا یجمع امتی او قال امۃ محمد علی ضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار رواہ الترمذی (۵) وعن ابی امامۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هذه الآیۃ ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون۔ رواہ احمد والترمذی وابن ماجہ (۶) وعن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقه رواہ احمد وابو داؤد (۷) وعن ابراهیم بن میسرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وقر صاحب بدعۃ فقد اعان علی هدم الاسلام۔ رواہ البیهقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ)

ف۔ بدعت سے مُراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت ہو اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجائش ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت کا یہی محمل ہے۔ علاوہ آنکہ آنچہ بدعت در بعضے اعمال آنہا را دیافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست و مجتہد مخطی معذور ست (حواشی باب ششم تعلیم الدین)۔

ف (۲) اور معاملات و معاشرت کا استثنار یہاں بھی ہے بلکہ بدرجۂ اولیٰ لما رواہ مسلم عن عائشۃؓ ان رجلا استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ائذنوا له فلبئس ابن العشیرۃ او بئس رجل العشیرۃ فلما دخل علیه الان له القول قالت عائشۃ فقلت یا رسول اللہ قلت له الذی قلت ثم النت له القول قال یا عائشۃ ان شر الناس منزلۃ عند اللہ یوم القیمۃ من ودعه او ترکه الناس اتقاء فحشه قال النووی وفی ھذا الحدیث مداراۃ من یتقی فحشه وجواز غیبۃ الفاسق المعلن بفسقه ومن یحتاج الناس الی التحذیر منه باب مداراۃ من یتقی فحشه اھ

فصل ہفتم۔ اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق بفعل عبد ہو، اختلاف غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے۔ اور حقیقت اُس کی تعدد ہے خطبہ میں گذر چکا ہے، مثالیں اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش میں عقلاء و اہل تجارب کا اختلاف کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جس میں ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے اور کسی پیشہ کو جیسی وکالت و طبابت یا کوئی اور ٹھیکہ کا کام جس میں یہ پیشہ ور اجیر مشترک ہے سو اس کا اختلاف حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ ور دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونے کی نفی نہیں کرتا اور نہ علی الاطلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ غرض ان کے مقاصد میں تعارض نہیں ہر ایک نے خاص مصالح سے کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا۔ یہی معنی ہیں اختلاف حقیقی نہ ہونے کے اور ان ذرائع کا بفعل عبد ہونا بھی ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشائخ کی تدابیر میں ہے جو اصلاح نفس کے لئے اُنھوں نے تجویز کی ہیں کہ ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بنا پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن میں بھی باہم تعارض نہیں اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس میں کوئی محذور نہیں بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہیں محض تعدد ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث میں جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور قضا بالابن للکبری و الصغری میں جو حدیث شیخین میں مذکور ہے (مشکوۃ باب بدء الخلق و

ذکر الانبیاء علیہم السلام)

فصل ہشتم۔ اختلاف کی قسم ہشتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بفعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جس کو مقدمہ میں اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتیں اور مزاج اور الوان وغیرہا مختلف پیدا فرمائے ہیں ان آیات میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

قال تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها ومن الجبال جدد بیض وحمر مختلف الوانها وغرابیب سود ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه کذلک وقال تعالیٰ ومن آیاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم وقال تعالیٰ والنخل مختلفا اکله وقال تعالیٰ یھب لمن یشاء اناثا ویھب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرانا واناثا ویجعل من یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علی اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لایت وقال تعالیٰ کل فی فلک یسبحون وغیرہا من الآیات اور اس اختلاف کا حکم اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے عین حکمت ہونے میں کسی کو کلام ہی نہیں ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق عبد کے کسی فعل اختیاری سے نہیں جیسا ما بعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہیں پھر بھی اس کا ذکر کرنا ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جس کا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ششم میں ہے۔

فصل نہم۔ اختلاف کی قسم نہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ میں ہو اس کی مثال اختلاف قراءت ہے اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے یہی ہے جو اوپر کی قسم میں گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر عمل کرنا فعل عبد ہے یہ حکم ہے کہ سب قراءت قراءت رسول ہونے میں متساوی ہیں جس کو چاہے اختیار کرے کسی کو کسی پر ترجیح دینا تحکم ہے اگر ان میں ایسا اختلاف کیا جاوے گا تو قسم چہارم میں داخل ہو کر مذموم ہو جاوے گا اور ابتدائے اسلام میں جو سبعہ حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اسی قسم میں داخل ہے گو ان میں یہ تفاوت ہے کہ قراءت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قراءت لغت قریش میں ہیں اور حروف کا نزول حکمی ہے بمعنی اقتضاء نزول اذن کے۔

فصل دہم۔ اختلاف کی قسم دہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق

سہو اور شرائع متعددہ میں ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیا کو عطا کئے گئے اور شریعت متقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ مین حکمت ہے اور عمل کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سب کے حق ہونے کا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اُس شریعت پر فرض ہے جس کا یہ مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہم پر شریعت محمدیہ پر کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت میں مثلاً شریعت محمدیہ ہی میں ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم میں ہو جائے گی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ بوجہ اختلاف وقت و وحدت کے ظاہراً اختلاف حقیقی معلوم ہوتا ہے اختلاف غیر حقیقی اس لئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے دونوں حکم صحت وصدق میں مجتمع ہیں یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونیکے سبب اُن میں تعارض نہیں اور اختلاف حقیقی سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ میں ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمد اللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ۔ اس میں بعض ضروری تنبیہات ہیں جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہیں۔

تنبیہ اول۔ عام عادت ہو گئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف اطبا میں ہوتا ہے تو اُن کے متقدین و متبعین میں گروہ بندی ہو جاتی ہے اور فریق حدود شریعت یا حدود تہذیب سے متجاوز ہو کر دوسرے فریق پر مجالس علم وخاصہ میں لعن وطعن و تفسیق کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جس کا سبب بجز طمع مال وزر یا حب جاہ وشہرت یا حسد و تکبر و تعصب و نفسانیت کے کچھ نہیں ہوتا جس کا قبح فصل اول میں ظاہر ہو چکا اور اگر یہ اختلاف علماء میں ہو جاتا ہے تو اُس وقت اس کے متعلق کئی فرقے پیدا ہو جاتے ہیں بعض تو ایک ایک جماعت کے طرف دار ہو جاتے ہیں بعضے دونوں سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ پھر طرف داروں میں دو قسمیں ہو جاتی ہیں بعضے تو وہ ہیں جن کو حق و باطل کی کچھ خبر نہیں نہ تحقیقاً نہ تقلیداً نشو ونما یا اس سے بڑھ کر یہ کہ یہ بھی خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل پر ہے یا حدود سے تجاوز کر رہا ہے پھر بھی اُس کی نصرت عمیا کرتے ہیں پھر اس نصرت میں نہ غیبت سے پرہیز ہے نہ بہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریراً و تحریراً و اخباراً و اشتہاراً بدنام رسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اس کی پروا ہے کہ اس کا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑے گا اور دین کو ضعف پہنچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئیں پوری ہو رہی ہیں یا اُن کو قوت پہنچ رہی ہے اس جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہیں جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھ کر اُن کی نصرت کرتے ہیں مگر وہ نصرت حد شریعت کے اندر ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہیں اور اُس کے مقابل کو

کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہیں پہنچاتے اور اگر مدافعت سے بڑھ کر انتقام لیتے ہیں تو اُس میں جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا سے تجاوز نہیں کرتے گو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پل صراط پر گذرنے سے کم دشوار نہیں۔ یہ لوگ نصرت حق میں ماجور اور مجازاۃ بالمثل میں معذور ہیں۔ اور جو دونوں سے بیزار ہیں وہ وہ ہیں جن کو دین کیساتھ پہلے ہی سے محبت نہیں اور نہ وہ اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہیں نہ اُن کو فکر عمل ہے نہ اُن کے قلب میں علماء کی عظمت و وقعت و محبت و عقیدت ہے اُن کو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنے کا ایک بہانہ ملگیا سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے حاجت بیان نہیں اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف تمام حجت کے لئے ایک نظیر جواب میں ذکر کئے دیتا ہوں وہ یہ کہ ان صاحبوں کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہو جائے اور کسی شخص کے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہو جائے کہ یہ اس کو جانتا ہے مگر اس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب کرتی ہو تب بھی اُن کو کوئی امر اُس کی خدمت و اطاعت سے مانع نہیں ہوتا محض اسی امید پر کہ اس سے اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اس کا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خاص اُس سے تو علیحدگی اختیار کرے گا لیکن اگر کسی دوسرے پر اس کا مظنہ ہو جائے تو یہی معاملہ اُس کیساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس شعر کا مصداق ہو جائے گا۔ ؎

طلبگار باید صبور و حمول — کہ نشنیدہ ام کیمیا گر ملول

کشند از برائے دلے بارہا — خورند از برائے گلے خارہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اُس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے یہی معاملہ علماء کے ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء باعمل بھی نہ ہوتے مگر اس کو تو دولت علم دین ہر حال میں دے سکتے ہیں پھر اس میں دھوکہ بھی نہیں دیتے اگر کسی کو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیوں کی تاویلیں بھی کرتے ہیں کیا یہ دھوکہ نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہیں بتلاتے یا مسائل دانی کا دعویٰ تو غلط نہیں کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلے کے خلاف کوئی کام کیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہم نے اس کے خلاف نہیں کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچا خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ بھگتیں گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسی کا طرفدار نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر و بے ضرر ہے گو نامرحق سے اُن کا اجر کم ہو مگر اس میں ترجیح یہ ہے کہ اس میں احتمال معصیت نہیں اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہ ہو اُس کے لئے یہی

طرز اسلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بنا پر ہر حال میں اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرف داری کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جا بیجا کو نہیں دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہیں فصل دوم میں اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم۔ بعض جہلاء علماء پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کے یہاں ہر بات میں اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کریں کس کو سچا سمجھیں کس کو جھوٹا سمجھیں سو فصل سوم میں جب اس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر امت سے محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر امت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کس کا اتباع کریں سو اس کا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب میں ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سب کو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اپنے مقصود میں مشغول ہو جاتے ہو اسی طرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہیں جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہیں ان ہی اصول سے یہاں بھی ایک کو ترجیح دیکر کام میں لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت ان اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت ان اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہے کہ وہاں مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہیں اور وہ موقوف ہے اتباع پر اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہیں سمجھتے اس لئے بہلانے ڈھونڈتے ہیں بعض لوگ اس سے بڑھ کر جہالت پر کار فرما ہوتے ہیں اور یہ مشورہ دیتے ہیں کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاویں اس کا حقیقی جواب سمجھنے کے لئے تو علوم شرعیہ میں مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبوں میں اس وجہ سے مفقود ہے کہ علم دین میں مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزل کے ہے اس لئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہوں وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اس کے قبل کسی زمانہ میں ایسے علماء و سلاطین نہیں گذرے جنہوں نے اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہوں اگر جواب نفی میں ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہے اور اگر اثبات میں ہے تو اس سے اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس میں کوئی مانع شرعی ضرور تھا جس کے سبب اس کا قصد نہیں کیا گیا تو کیا ایک ممنوع شرعی کی ہم سے درخواست کی جاتی ہے۔ ع این خیال است و محال است و جنوں۔ کیا علماء تمہاری خواہشوں پر اس آیت کو بھول جائیں گے ولئن اتبعت اھواءھم بعد الذی جاءک من العلم ما لک

من اللہ من ولی ولا نصیر۔

لطیفہ۔ ایک عالم سے جو کہ فارسی میں احقر کے استاد ہیں ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام میں دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب میں متفقہ فیصلہ ہو جاتا انہوں نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی نہایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق کئے نہیں چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق میں اختلاف ہو جانا بالخصوص جبکہ محل تحقیق معانی ہیں سے ہو جبکہ مادیات مشاہدہ میں اختلاف ہو جاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہے

تنبیہ چہارم۔ ایک عام طریقہ ہو گیا ہے۔ مسائل دینیہ میں جہلاء کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ میں اس کہدینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذموم ہونا فصل چہارم میں گذر چکا ہے اتنا اور مزید کرتا ہوں کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم و ڈاکٹر کی تجویز سننے کے بعد اس کے خلاف رائے قائم کر کے یہ کہنے کی ہمت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم و افسر کے سامنے اس کے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے۔ تو افسوس خدا و رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ وہ اللہ و رسول کے احکام ہی نہیں ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہیں تو ان کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو بھی علماء جیسا سمجھتے ہیں تم قیامت تک نہیں سمجھ سکتے اور اگر ان کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہے اور اس اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تم کو نہیں لہذا دونوں حالتوں میں علماء کے مقابلہ میں یہ کہنا درحقیقت خدا و رسول ہی کے مقابلہ میں کہنا ہے۔

لطیفہ۔ میرا زمانہ فراغ درسیات کا قریب تھا کہ ایک وکیل جن کے ساتھ قانون کی کتابیں بھی تھیں ہمارے گھر مہمان ہوئے میں تفریحاً ایک اردو کتاب قانون کی اٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر ان کے سامنے کر کے ان سے تصویب چاہی انہوں نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہیں اور جو مطلب انہوں نے سمجھا تھا وہ مجھ کو لگتا تھا دیکھئے اردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے میں غلطی۔ تو بیچارے اردو خوان عربی کو یا عربی کے اردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب میں اور بھی بعید ہو جاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اس سے استنباط کیسے کر سکتے ہیں مجھ کو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھ کر بیساختہ یہ شعر یاد آجاتا ہے۔ ے

گر بہ میر و سگ وزیر و موش را دیوان کنند — این چنین ارکان دولت ملک را ویران کنند

تنبیہ پنجم۔ بعض لوگوں کو اتفاق میں یہاں تک غلو ہو جاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہیں حتی کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کر لیتے ہیں اور حتی کہ بعض مدعیان علم جوش اتفاق میں مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور حتی کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ میں تحریف کرنے کو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے۔ فصل پنجم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ ششم۔ بعض منسوبین الی التصوف میں یہ مرض ہو گیا ہے کہ اُن کے یہاں بدعت و سنت کا فرق ہی لاشئی ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور میں نزاع و اختلاف ناحقیقت شناسی ہے ہم سب کو توسع سے کام لینا چاہئے اور یہ تو اُن کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کر چکے ہیں ورنہ اُن میں جو ذکر و مجاہدہ سے محروم ہیں وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہیں اور متبعین سنت کو برے القاب سے یاد کرتے ہیں اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہیں اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھ کر مثل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے ٹھیرا رکھا ہے اُن کی بیہودگی کا تو ذکر ہی نہیں میں اُن کا ذکر کرتا ہوں جن میں کچھ اثر ذکر و فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جس کو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ایسے امور میں باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہیں اسلام و کفر کے اختلاف ہی کو بھی اچھا نہیں سمجھتے اور اُن کا مقولہ یہ ہے موسےٰ بدین خود۔ عیسےٰ بدین خود۔ اور ان کے دلائل اس قسم کے اقوال ہیں

؎ حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام — با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

سو اول تو خدا جانے یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُس کو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہیں اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ ان اقوال میں کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ رہے۔ فصل ششم میں بدعت میں توسع نہ ہونے کی تحقیق گذر چکی ہے۔

لطیفہ۔ میں بالکل نو عمر تھا اور کانپور میں تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا۔ والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت سے الہ آباد آئے اور بیمار ہو گئے۔ میں بیماری کی خبر پا کر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ میں وہاں ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل با اوقات بزرگ تھے گو صاحب سماع تھے مگر دنیادار

؎ اس کا ابطال احقر نے اپنے رسالہ ارسال الجنود میں کیا ہے ۱۲ منہ

نہ تھے اکثر اہل مقدمہ اُن کی خدمت میں مقدمات میں دعا کرانے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنے ساتھ مجھ کو بھی ان کی خدمت میں لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور جب اُن کو معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو۔ لکل امة جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنک فی الامر وادع الی ربک انک لعلی ھدی مستقیم۔ دیکھو اس میں نزاع سے منع فرمایا ہے میں نے عرض کیا کہ حضرت آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعھم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول سے منع فرمایا ہے چنانچہ لاینازعنک اس میں صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہی ثابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہے جو وادع الی ربک کا مدلول ہے آگے دونوں حکموں کی علت ہے انک لعلی ھدی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہیں اس لئے آپ کو حق ہے کہ دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدی پر نہیں اس لئے ان کو حق نہیں کہ آپ کو اپنی راہ کی طرف بلائیں یہ بسط ہے اُس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب میں عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہو گئے مگر خوش ہوئے۔ اگر کسی طالب علم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعنک کی تفسیر میں فلا تنازعھم کہا ہے تو جواب صحیح مذہبا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہیں بلکہ نزاع خاص مراد ہے یعنی نزاع غیر حسن۔ فصل پنجم میں تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونوں کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم میں اُن آیات کا اشتراک کفار و مبتدعین میں گذر چکا ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کیساتھ اختلاف حقیقی کا سا معاملہ کرتے ہیں اور اختلاف حقیقی کی بھی وہ قسم جو اصول دینیہ میں ہو کہ اس میں ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف سلاسل میں ایک دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی چشتی کو بڑھاتا ہے اور نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم میں مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف میں کوئی محذور نہیں بلکہ یہ اختلاف ہی نہیں محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا۔ دوسرا بمبئی سے اس میں کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے۔

تنبیہ ہشتم۔ مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محرکین اتفاق اپنی تقریروں میں ایک غلطی کرتے ہیں وہ یہ کہ ان مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہو گیا ہے کہ دلائل تکوینیہ سے بھی اپنے مدعا کی اس طرح تائید کیا کرتے ہیں کہ دیکھو زمین کے اجزاء میں اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اُس پر ہمارا استقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء میں اتفاق

نہ ہوتا تو ہم اُس کے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جس کا ذکر فصل ہشتم میں ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکے گی۔ ولم یقل بہ احد۔

لطیفہ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب مرحوم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھ سے رقعہ لکھوایا۔ میں نے اُس میں اتفاق کے محاسن میں اجتماع اجزاء ارض وسماء کا بھی ذکر کیا تھا انھوں نے جواب میں وہ حدیث ذکر کی جس میں باہم آسمانوں میں اور زمینوں میں پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہے۔ او کما قال۔ اب مجھ کو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ واقع میں میرا استدلال ہی لاشئی تھا اس لئے اُس کا جواب بے شک لاجواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ہشتم کے اخیر میں گذرا ہے۔

تنبیہ نہم۔ بعض لوگوں کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قرارت میں اور حکمی نزول سات لغات میں جن کو حدیث میں سبعۃ احرف فرمایا گیا ہے۔ سُن کر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوذ باللہ شبہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی میں اختلاف کیسا اس غلطی کا منشاء یہ ہے کہ اختلاف کے معنی تعارض کے سمجھ گئے جس میں ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہاں تو اختلاف ہی نہیں۔ صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعددہ کی بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سبع قرارت کا اس وقت تک محفوظ ہونا اور سبعۃ احرف کا جب تک وہ باقی تھے محفوظ رہنا مشاہد ہے فصل نہم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ دہم۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور متکلم واحد کے دو کلاموں میں تعارض ہونا مستلزم ہے متکلم کے یا ذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحۃ الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پس نسخ ہی منتفی ہے۔

جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں محض صورۃً تعارض ہے حقیقۃً تعارض نہیں بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طبیب ماہر کے نسخوں میں خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منضج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر مسہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات میں یہ سب نسخے

علی الترتیب استعمال کراؤں گا وہاں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا پس اشکال کی بناء ہی منہدم ہے۔ لہٰذا اشکال بھی منہدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دہم میں مذکور ہو چکا ہے۔

التفریع علی المجموع۔ مجموعہ اجزاء رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(ع۱) اختلاف کے اقسام عشرہ میں سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہیں یعنی قسم دوم و چہارم و پنجم و ششم۔ اور وہ بھی جانبین سے نہیں بلکہ صرف جانب باطل کی طرف سے۔ باقی جانب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہیں اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہیں۔ اور اگر قسم ششم کو اُس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہشتم میں مذکور ہے ان اقسام میں سے مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف محمود کی پانچ قسمیں ہو جاتی ہیں تو ہر حال میں زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی رہے ایک صورت میں چھ قسمیں اور ایک صورت میں پانچ قسمیں اور دوسری جانب چار ہی قسمیں ہیں پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہو گیا۔

(ع۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہیں کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور اُن کے مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ میں جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل بھی مذکور ہوئے ہیں بعض دلائل بطور تتمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہوں۔

قال اللہ تعالیٰ۔ وقال انما اتخذتم من دون اللہ اوثانا مودۃ بینکم فی الحیوۃ الدنیا ثم یوم القیمۃ یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا الآیۃ۔ وقال تعالیٰ وقالوا تقاسموا باللہ لنبیتنہ واھلہ ثم لنقولن لولیہ ما شھدنا مھلک اھلہ وانا لصادقون ومکروا مکرا ومکرنا مکرا وھم لا یشعرون وقال تعالیٰ واذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک ویمکرون ویمکر اللہ وغیرھا من الآیات وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی ذر یا ابا ذر ای عری الایمان اوثق قال اللہ ورسولہ اعلم قال الموالاۃ فی اللہ والحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ احمد۔ وروی ابو داؤد الفصل الاخیر عن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الاعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ

(ع۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب خیر ہے حرام سے تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شر ہے اختلاف سے۔ عارف رومی اسی

باب میں فرماتے ہیں۔ ع

جنگ ہاے ایں کان اصول صلحہا ست ۔۔ چوں نبی کہ جنگ او بہر خدا ست

طرفہ آں جنگے کہ اصل صلحہا ست ۔۔ شاد آں کایں جنگ او بہر خدا ست

غالب است و چیر بر ہر دو جہاں ۔۔ شرح ایں غالب نگنجد در دہاں

ذرہ کو محو شد در آفتاب ۔۔ جنگ او بیروں شد از وصف حساب

چوں ز ذرہ محو شد نفس و نفس ۔۔ جنگش اکنوں جنگ خورشید ست و بس

رفت از وے جنبش طبع و سکوں ۔۔ از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)

(۲۰۴) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر (۱) میں بھی گذرا ہے تو ہر نا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگوں کا جانبین کو ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم۔ پھر صاحب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت میں سکوت واجب ہے جیسا تنبیہ اول میں مفصلاً بیان کیا گیا ہے۔

(۲۰۵) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ اُن کے خاص محامل ہیں جیسے دلائل مطلوبیۃ اختلاف کے بھی خاص محامل ہیں ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیۃ اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کے متعلق جو کہ کثیر الدور علی الالسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اُس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا واذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا الآیۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں ایک جمیعا کہ اجتماع پر دال ہے۔ دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے ناہی ہے اور اُس کی قید پر نظر نہیں کرتے اس لئے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام۔ اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی وعملی ہے۔ تقریر مدلول آیت کی بلحاظ قید یہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو کہ کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور منہی عنہ ترک

اعتصام ہے نہ کہ تفریق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے لیئے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے بلکہ اعتصام کے لئے تفرق کو گوارا کر لیں گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر سب مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کے لئے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لئے اجتماع کو ترک کر دیں گے خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع ہے غلطی کا اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ علمیہ عملیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہے یعنی اس میں اتفاق و اجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الٰہیہ کا اتباع کرنے لگیں اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاوے گا۔ ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اوّل تو صد وث ہی میں ورنہ بقا میں تو ضرور۔ اور راز اُس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہوگا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے اُسی کیساتھ اتفاق بھی رخصت ہو جاوے گا۔ اور جو اتفاق احکام الٰہیہ پر مبنی ہوگا چونکہ احکام بدلتے نہیں اس لئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ ھو الذی ایدک بنصرہ وبالمؤمنین والف بین قلوبھم لو انفقت ما فی الارض جمیعا ما الفت بین قلوبھم ولکن اللہ الف بینھم۔ یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق۔ اور مفصل تقریر مدلول اول کی اختصر کے وعظ الاعتصام بحبل اللہ کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظ الاتفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرما لیا جاوے۔

ف قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ میں کہتا ہوں کہ احکام الٰہیہ کے اتباع کا اصل یہی ہے ترک ہوئی کیونکہ جب تک ترک ہوئی نہ ہو اُس وقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الٰہیہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے اب اتفاق کا اصل یہی ترک ہوئی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد ہو اُن کا فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ خواہش کا تابع بنا دیں اور جو خدا و رسول کا حکم ہو اس کو صحیح طور پر سمجھ کر اُس پر عمل کریں اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جائے گا تو انشاء اللہ مسلمانوں میں بنیادی اختلافات نہ رہیں گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیاں۔ اور جو اختلاف افہام کے تفاوت وغیرہ سے باقی رہے گا وہ اختلاف کی حد میں رہیگا اور مخالفت و مخاصمت کی حد تک نہ پہنچیگا۔ اور ترک ہوئی کا یہی ہے تو اضع اس لئے یہ کہنا بھی نہایت صحیح ہے کہ بنی اتفاق کا تواضع ہے اس لئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ اُن میں ترک ہوئی حاصل ہو اور اس سے امتثال اوامر الٰہیہ و اجتناب عن نواہیہ اور اس سے اتفاق و اتحاد۔ یہ تفصیل ہے حضرت حاجی شاہ امداد اللہ صاحب قدس سرہ کے اس مختصر ملفوظ کی جس کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے روایت کیا ہے کہ اتفاق کا اصل یہی تواضع ہے ۱۲ اصغر احمد کیرانوی۔

الحمد للہ رسالہ ختم ہوا اور غالباً اپنے موضوع میں یہ پہلا رسالہ ہے واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

کتبہ اشرف علی عفی عنہ لیوم النحر من ذی الحجۃ سنہ ۱۳۴۶ھ

رسالۂ التوحّد فی الطلاق ذات التعدّد بصورۃ السوال والجواب

السّوال۔ جامع کمالات صوری ومعنوی حکیم الامۃ جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم۔

بعد تحیہ مسنونہ عرض این کہ ایں استفتاء معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے۔ حضور والا بنفس نفیس مہربانی فرما کر ملاحظہ کریں اگر مجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرما دیا جاوے ورنہ اختصار کیساتھ تردید کر دی جاوے جہاں تک ممکن ہو جواب باصواب سے جلد مطلع فرماویں نوازش ہوگی۔ جواب کا سخت انتظار ہے گا۔ والسلام

(استفتاء) جس کا ذکر خط بالا میں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ سے چند روز قبل سے ناخوش وناراض رہا کرتا تھا کل اتفاق یہ ہوا کہ زید جس وقت حویلی میں گیا تو ناہیدہ کو واہیات خرافات بولتے پایا۔ اس نے منع کیا۔ نہیں ماننے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دو جوتہ ناہیدہ کو مارا جس پر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دیا۔ زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ ہم نے تم کو طلاق دیا طلاق دیا طلاق دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائنہ ہو گیا یا نہیں۔ اور از روئے شرع شریف کوئی صورت پھر اپنے زوجیت میں لانے کی ہے یا نہیں۔

(جواب ہمراہ خط) صورت مسئولہ میں اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش وحواس درست نہ تھے۔ یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ بیخودی میں ایسے کام اس سے سرزد ہوئے ہوں جن پر غصہ دور ہونے کے بعد سخت نادم ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ ابوداؤد ج ۲ صفحہ ۱۲۳ قالت سمعت عائشۃ رض تقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق قال ابوداؤد الغلاق اظنہ فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد صفحہ ۲۳ والغضب علی ثلثۃ اقسام احدھا ما یزیل العقل فلا یشعر صاحبہ بما قال وھذا لا یقع طلاقہ بلا نزاع۔ الثانی ما یکون فی مبادیہ بحیث لا یمنع فی تصور ما یقول وقصدہ وھذا یقع طلاقہ الثالث ان یستحکم ویشتد ولا یزیل عقلہ بالکلیۃ ولکن یحول بینہ وبین نیتہ بحیث یندم علی ما فرط منہ اذا زال فھذا محل نظر وعدم الوقوع فی ھذہ الحالۃ قوی متجہ۔

ورنہ اگر ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زید عدت کے اندر رجعت کر سکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱۔ ان ابا الصہباء قال لابن عباس تعلم انما کانت الثلث تجعل واحدۃ علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وثلثا من امارۃ عمر فقال ابن عباس نعم عون المعبود شرح ابوداؤد ج ۲ عن ابن عباس قال طلق رکانۃ بن عبد یزید امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیہا حزنا شدیدا قال فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتہا قال طلقتہا ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال نعم قال فانما تملک واحدۃ فارجعہا ان شئت قال فراجعہا قال ابن القیم فی اعلام الموقعین وقد صحح الامام ھذا الاسناد وحسنہ۔ قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث اخرجہ احمد وابو یعلی وصححہ من طریق محمد بن اسحٰق وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لا یقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات ابن عباس رض سے مروی ہے کہ رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رکانہ نے کہا میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں انہوں نے کہا کہ ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہو اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کرلے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کرلی۔ علاوہ ازیں زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق وانسب ہے چونکہ طلاق ابغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خط بالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل گیا

السلام علیکم۔ تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں مگر عوام کے لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر یہ شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کا مقلد ہو تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت کے لئے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلث پر متفق ہیں نقلہ النووی عن الشافعی ومالک وابی حنیفۃ واحمد وجماھیر العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو مشتبہ میں احتیاط پر عمل کرنا خود حدیث میں مامور بہ ہے کما روی مسلم امرہ صلی اللہ علیہ وسلم سودۃ بالاحتجاب مع حکم بثبوت

نسبہ منزوعہ۔ اور اس میں فتویٰ کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہو گیا کہ تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے
زیادہ موافق ہے جیسے مشتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اس سے احجام اور ابغض المباحات ہونا تو
اس کو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اُس کو واقع نہ کہا جاوے بلکہ
تامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ ابغض مباحات ہونا اُس کو مقتضی ہے کہ زجراً وقوع کا حکم دیا جاوے تاکہ
آئندہ اس ابغض کا ارتکاب نہ کریں ورنہ اگر ایسی گنجائشیں دیجاویں گی تو ایقاع پر زیادہ بیباک ہوجاوینگے
کہ ایقاع سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہیں خوب آزادی سے واقع کرتے رہو منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی
دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب میں بہت دلائل جمع کئے ہیں اور یہاں مدرسہ میں اُس کا مفصل
جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونے والا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہاں آکر ملاحظہ فرمالیں مگر اس مقام پر بہت
مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہوں۔

۲ غصہ میں جو تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں لکھی اگر ابوداؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جاوے تو
اول تو اُس میں لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہیں اور اگر اُس کی تفسیر میں کئی وجوہ محتمل ہیں ایک غضب جس کو
مفسر کو بھی وثوق نہیں خود اظنہ کہہ رہے ہیں تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہو جاوے گی بعض نے
اکراہ کے ساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس میں نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ عتاق
غضب میں کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ میں دونوں واقع کئے جاتے ہیں گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے
اور بعض محدثین فقہاء سے یہ تفسیر منقول ہے کہ کلام منغلق مُراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہ ہوئے
ہوں جیسا منہ میں کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو۔ قاموس میں بھی اس کی تائید ہے
کلام غلق کغنف مشکل چونکہ اس صورت میں الفاظ ادا نہ ہوں گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہے محض قصد بدون تعبیر
لہٰذا واقع نہ ہوگا جیسا ابوداؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق میں ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے
اور بعض نے اس کو نہی پر محمول کیا ہے۔ مجمع البحار میں ہے او معناہ لا یغلق الطلقات دفعۃ واحدۃ حتی لا
یبقی منہا شیٔ لکن تطلق طلاق السنۃ تو اپنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا
کیسے صحیح ہوگا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل
کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس میں کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کلی یا جزئی سے ہوگا
کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہیں سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا ماول کرنا جائز ہے اسی

طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا ماول کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل
جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوع طلاق کا حکم کرنا
چاہئے۔ اب صرف ابن عباس و رکانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی
نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصاً نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کرا لیجیے
واحتجوا ای الجمهور ایضاً بحدیث رکانۃ انہ طلق امرأتہ البتۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
آللہ ما اردت الا واحدۃ قال آللہ ما اردت الا واحدۃ فہذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن و
الا فلم یکن لتحلیفہ معنی واما الروایۃ التی رواها المخالفون ان رکانۃ طلق ثلاثاً فجعلها واحدۃ فروایۃ
ضعیفۃ عن قوم مجهولین وانما الصحیح منها ما قدمناہ انہ طلقها البتۃ ولفظ البتۃ محتمل للواحدۃ
والثلاث ولعل صاحب هذہ الروایۃ الضعیفۃ اعتقد ان لفظ البتۃ یقتضی الثلاث فرواہ
بالمعنی الذی فہمہ وغلط فی ذلک الی قولہ واما حدیث ابن عباس فاختلف العلماء فی جوابہ وتاویلہ
فالاصح ان معناہ انہ کان فی الامر الاول اذا قال لها انت طالق انت طالق انت طالق ولم ینو تاکیداً
ولا استینافاً یحکم بوقوع طلقۃ لقلۃ ارادتهم الاستیناف بذلک فحمل علی الغالب الذی هو ارادۃ
التاکید فلما کان فی زمن عمر رضی اللہ عنہ وکثر استعمال الناس بهذہ الصیغۃ وغلب منهم ارادۃ الاستیناف
بها حملت عند الاطلاق علی الثلاث عملاً بالغالب السابق الی الفهم منها فی ذلک العصر اھ۔
اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابوداؤد کی تصریح سے ہوتی ہے اُنھوں نے
اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض بنی ابی رافع عن عکرمۃ عن ابن
عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثاً ہے پھر دو صفحہ کے بعد نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانہ اور عبد اللہ
بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتہ ہے اور نافع اور عبد اللہ کی روایت کو
ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کے بعد ہے
وحدیث نافع بن عجیر وعبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانۃ عن ابیہ عن جدہ ان رکانۃ طلق امرأتہ
(وفی نسخۃ البتۃ) فردها الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصح لانهم ولد الرجل واهلہ اعلم بہ الخ اور ایک
عبارت نافع و عبد اللہ کی روایت کے بعد ہے وهذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلق امرأتہ
ثلاثاً لانهم اهل بیتہ وهم اعلم بہ قلت معنی قولہ فردها الیہ یعنی بالنکاح لانها مطلقۃ بتطلیقۃ

واحدۃ البتۃ- (فتح ابو داؤد) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے وھو
ما فی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلا یقال لہ ابو الصہباء کان کثیر السؤال لابن عباسؓ قال اما علمت
ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بہا جعلوھا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وابی بکر وصدرا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بہا
جعلوھا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرا من امارۃ عمر فلما رأی الناس قد تتابعوا فیہا قال اجیزوھن علیہم
اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محمل اس کا یہ ہے کہ غیر
مدخول بہا کو جب متفرقا طلاق دی تو وہ اول ہی صیغے سے نکاح سے نکل گئی اس لئے دوسرا تیسرا طلاق واقع
نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق دینا
شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمرؓ
نے اصلی حکم کو ظاہر فرما کر اس پر لوگوں کو مجبور فرمایا- اور عون المعبود سے جو رکانہ کی حدیث نقل کر کے کہا
گیا ہے- وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لا یقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات-
بعد تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعوی عدم قبول تاویل کا ظاہر البطلان
ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں) یہ ہے کہ اس وقت
تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی
ارادۂ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التاکید تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو
خواہ بالمعنی- چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد اللہ ما اردت بہا الا واحدۃ- اس کی
تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق متفرق پر محمول کیا جاوے کیونکہ صیغہ واحدہ میں
تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو حمل علی التاکید سے کوئی امر آبی نہیں یہ مختصر کلام تھا
ابن عباس و رکانہ کی حدیث میں- اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علماء نے نا
جائز کہا ہے چنانچہ ابو داؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے- وقالوا من خالف فیہ فھو شاذ مخالف
لاھل السنۃ وانما تعلق بہ اھل البدع ومن لا یلتفت الیہ لشذوذہ عن الجماعۃ اور فتح القدیر سے ابن
الہمام کا قول نقل کیا گیا ہے لم ینقل عن احد منہم انہ خالف عمرؓ حین امضی الثلث وھو یکفی فی الاجماع الخ
اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتدا حدیث صحیح

میں مامور ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تضلیل لازم آتی ہے کیونکہ ان کے اس قول کو عدم اطلاع
حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود ان کا یہ قول اس سے آبی ہے جو مسلم میں مروی ہے فقال عمرؓ ان الناس قد
استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیہم فامضاہ اور جمہور کے مذہب پر کوئی محذور لازم نہیں
آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے- فاختر ای السبیلین شئت فقط- ۲۹ صفر [illegible]

تمت رسالہ رد التوحید

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

بعد الحمد والصلوٰۃ- احقر نے [illegible] میں ایک رسالہ اخبار بینی کے مفاسد کے متعلق لکھا تھا اور یہی اس کا نام تھا-
اور اس کے ختم پر بعنوان تنبیہ یہ تصریح کر دی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری میں یہ مفاسد نہ ہوں تو
میں حلال کو حرام نہیں کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مفسر
تھا لیکن مجمل تھا اس لئے قاصر النظر لوگوں نے اس کو یا دیکھا نہیں یا سمجھا نہیں- اور بیجا اعتراضات کرنے لگے
اور کہنے لگے کہ اس حالت میں تو اخبار کا وجود ہی اڑ جائے گا- اس لازم کی تغلیط کے لئے میری ایک تقریر
ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہو چکی ہے- اس وقت سہولت ناظرین کے لئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونوں
کے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب سے اس کی مشروعیت قلمبند کر کے دکھلا دیں
کہ ان آداب کی رعایت کیساتھ اخبار جاری رہ سکتا ہے- البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہے اور
اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہ ہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کر کے کسی محقق بصیر عالم کی خدمت میں خود حاضر ہو کر
اصلاح کیلئے پیش کرے- وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرما کر زبانی سمجھا دیں گے- ذیل میں انہیں
آداب کی تفصیل ہے- اور اس مجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اس کے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا
ہوں- اور اس کو اخبار بینی کا ضمیمہ بناتا ہوں-
(فکر اول) جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اس کا مذموم ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے-
واذا جاءھم امر من الامن او الخوف الی قولہ لیستنبطونہ منہم یعنی جب ان لوگوں کو کسی امر جدید
کی خبر پہنچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو فوراً مشہور کر دیتے ہیں-
(اس میں ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آ گئے حالانکہ کبھی وہ غلط ہوتی ہے کبھی اس کا مشہور کرنا خلاف

مصلحت ہوتا ہے) اور اگر (بجائے خود مشہور کرینگے یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے اوپر اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اس کو وہ حضرات پہچان لیتے جو ان میں تحقیق کر لیا کرتے ہیں (پھر جیسا یہ حضرات عملدرآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والوں کو کرنا چاہئے تھا) (نساء)

(فکر ثانی) اور جو اخبار حدود شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لانبی حدیث میں) روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگوں سے پوچھتے رہتے کہ (عام) لوگوں میں کیا واقعات (ہو رہے) ہیں (شمائل ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے۔

(فکر ثالث) اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے۔ جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جس کا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے۔ مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود رہے گی اور لوگ اس کے اچھے یا برے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے۔ اس وقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہے گا۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اٹھانے سے پہلے اس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام ان آداب کی مجمل تصویر کا ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت ہدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کرے پہلے اپنے ذہن میں استفتاء کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگوں کے خوش کرنے کیلئے گناہ میں ہاتھ رنگ کر برائی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی میں نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریر میں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہئے اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اس کو اس وقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ مل جائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افترا باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہیں لیکن آہ آج اہل قلم اس سے غافل ہیں۔ اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے صدہا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کیجاتی ہے اور کبھی سہواً و خطاً ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالے سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضرت و عیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر ضعیف ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اس کو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو بجبر اس کو روک دیں۔ ورنہ کلمۂ حق پہنچا کر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونیکے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اسکی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اس کو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اس پر ظلم ٹھہرتا ہے۔ تو پھر اس کی برائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اس کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ برائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو (وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے) امام تفسیر مجاہدؒ کہتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے۔ اور اس بکا

ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی داد رسی کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں۔ عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہئے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہونچی ہو آیت و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمانوں کیلئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونے کی علامت یہ ہے کہ بے فائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی انتشار کا ذریعہ ہو کر مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور در اصل مقصود کوئی فصل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کر کے اس کے افادہ میں اضافہ کر دیا جائے۔ مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اس نے چند ہزار روپیہ کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی اور نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے اس کی ترغیب ذکر کر دی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف توجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اس وقت کیلئے سامان تیار کریں اول تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ متصور نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اس کو محض تفریح طبع کی مد میں ذکر کر دینا مضائقہ نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ میں شرعاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات

مزاح و خوش طبعی فرمانا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور ملحدین کے مقالے بالکل تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں شائع ہوں اسی پرچہ میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کر دیئے جائیں آئندہ پرچہ میں اس کو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے۔ خدانخواستہ اگر وہ اس کے سبب کسی شبہ میں گرفتار ہو گئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہوگا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ کی ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ فلاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں۔ مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں۔ اور جائز طریق پر ان کی جانی و مالی امداد کریں۔

(۹) اخبار کا اڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص ہے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی و بیعقیدی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایک کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار میں تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گذارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوائیں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں ہمہ امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں یہ سب عرض کر دیا گیا ہے۔ و للہ الحمد۔

فکر خاص۔ آدمی دنیا میں ذخیرہ آخرت جمع کرنے کیلئے آیا ہے پس اصل کام اس کا شغل دینی ہے لیکن بضرورت اسی شغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دی گئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ المبین

تمت الضمیمہ ۴ شعبان ۱۳۴۹ھ

رسالہ تمیز العشق من الفسق

بعد الحمد والصلوۃ۔ جب رسالہ السنۃ الجلیہ فی الچشتیۃ العلیہ کی تحریر سے فارغ ہوا کئی روز بعد دفعۃً قلب پر وارد ہوا کہ جن غلطیوں کی اصلاح کیلئے رسالہ مذکور لکھا گیا ہے اُس قسم کی ایک غلطی میں مدعیان تصوف کی ایک کثیر جماعت مبتلا ہے جس کا منشا بعض بزرگوں کے اقوال یا احوال کو غلط سمجھنا ہے اور وہ غلطی صور جمیلہ سے تعلق ہے اگرچہ محل حلال میں نہ ہو جس کا نام عرف میں حسن پرستی یا عشق مجازی ہے۔ مثلاً مولانا جامیؒ فرماتے ہیں ؎

متاب[۵۱] از عشق رو گرچہ مجازی ست ۔۔۔ کہ آں بہر حقیقت کارسازی ست

اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

عاشقی[۵۲] گرزیں سر و گرز اں سر ست ۔۔۔ عاقبت ما را بداں شہ رہبر ست

اور مثلاً بعض بزرگوں کی طرف ایسے واقعات کو منسوب کرنا چونکہ بعض کو اس میں اتنا غلو ہو گیا کہ بجائے معصیت سمجھنے کے اُس کو واسطہ مشاہدہ حق سمجھ کر طاعت سمجھنے لگے اور اس اعتبار سے یہ غلطی اشد ہے تو مثل اُن اغلاط کے اس کی اصلاح بھی ضروری ہے اور چونکہ یہ غلطی ایک گونہ[۵۳] امتیاز شان رکھتی تھی اور باوجود اس کے اغلاط رسالہ سے مناسبت بھی رکھتی تھی اس لئے نظر بامتیاز اس کو مستقل رسالہ قرار دے کر ایک خاص نام بھی رکھ دیا گیا تمیز العشق من الفسق اور نظر بمناسبت رسالہ مذکورہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا۔ یہ چند سطریں اسی باب میں ہیں۔ اور اس میں دو بحث ہیں ایک اجمالی۔ ایک تفصیلی۔

اجمالی تو یہ ہے کہ ان ہی حضرات کے دوسرے اقوال انکے خلاف بھی ہیں مولانا جامیؒ ہی کا قول اُس قول کے بعد یہ ہے ؎

ولے[۵۴] باید کہ در صورت نمانی ۔۔۔ وزیں پل زود خود را بگذرانی

اور مولانا رومیؒ کا قول اُسی قول کے قریب یہ بھی ہے ؎

---

۵۱ عشق سے منہ نہ موڑ اگرچہ وہ مجازی ہو کیونکہ عشق حقیقی کے لئے سبب ہے ۱۲ ۵۲ عشق اگر اس سے کا ہو یا اُس شئی کا [illegible] کسی شئی کا ظہور محبوب ہو [illegible] آخر کار جا ملتے [illegible] شاہد محبوب حقیقی کی طرف رہبر ہے ۱۲ مترجم ۵۳ [illegible] ۵۴ لیکن یہ ضرور ہے کہ صورت دیکھی عشق مجازی [illegible] اور [illegible] سے بہت جلد گذر جانا چاہئے حاشیہ

عشق[۵۵] ہائے کز پئے رنگے بود ۔۔۔ عشق نبود عاقبت ننگے بود

عشق بامردہ نہ باشد پائیدار ۔۔۔ عشق را باحی و با قیوم دار

زانکہ عشق مردگاں پایندہ نیست ۔۔۔ چونکہ مردہ سوئے ما آئندہ نیست

عشق آں زندہ گزیں کو باقی ست ۔۔۔ وز شراب جانفزایت ساقی ست

اور چونکہ محققین کے اقوال اُن کے دوسرے اقوال و احوال سے متعارض نہیں ہوتے لہذا اُن کے اقوال و احوال موہمہ ثابت النسبت کے محامل وہ نہیں ہیں جو متمسکین نے سمجھے ہیں۔ یہ تو اجمالی بحث ہے۔ اور تفصیلی بحث یہ ہے کہ اُن کے محامل صحیحہ کو بتلا دیا جائے اور وہ محامل طرق ہیں عشق مجازی کے موصل الی الحقیقۃ ہونیکے سو اس کے متعلق میں اس سے قبل دوسرے رسالوں میں بقدر ضرورت لکھ چکا ہوں۔ چنانچہ اس وقت ایسی دو تحریریں میرے سامنے ہیں ایک میں اس مرض کے ازالہ کی دوسری میں عشق حقیقی کی طرف امالہ کی تدبیر ہے اور دونوں کا دخل ایصال مذکورہ میں ظاہر ہے سو اُن کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

تحریر اول بجواب بعضے اہل ابتلاء۔ مشفقم السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بدون ہمت کے آسان سے آسان کام بھی نہیں ہوتا۔ دیکھئے امراض ظاہری کے علاج کیلئے دوائے تلخ و ناگوار پینا پڑتی ہے چونکہ صحت مطلوب ہوتی ہے اس لئے ہمت کر کے پی جاتے ہیں اور امراض باطنی میں تو زیادہ اس کی ضرورت ہوگی۔ جب یہ امر معلوم ہوا تو اب اُس کا علاج سنئے اور ہمت کر کے بنام خدا اس کا استعمال کیجئے انشاء اللہ تعالیٰ شفائے کامل حاصل ہوگی۔ علاج اُس کا مرکب ہے چند اجزاء سے۔

اوّل۔ اُس محبوب سے قطعاً تعلق ترک کر دیجئے یعنی اُس سے بولنا چالنا اُس کو دیکھنا بھالنا آنا جانا حتیٰ کہ دوسرے شخص بھی اگر اُس کا تذکرہ کرے قطعاً نہ کیا جائے بلکہ قصداً بتکلف کسی بہانہ سے اُس کو خوب برا بھلا کہکر اُس سے خلاف و خصومت کر لیجائے اس طور پر کہ اُس کو ایسی نفرت ہو جائے کہ اصلاً اُس کو ادھر میلان و توقع راہ ہونیکی باقی نہ رہے اور اُس سے ظاہراً اس قدر دوری اختیار کیجائے کہ کبھی غلطی سے بھی اس پر نظر نہ پڑے۔ غرض اُس سے انقطاع کلی ہو جائے۔

---

۵۵ جو عشق و محبت رنگ روپ کی وجہ سے ہوتا ہے وہ در حقیقت میں عشق نہیں بلکہ اس کا انجام ندامت ہے کیونکہ عشق فانی شئی کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا عشق اسی ذات حی و قیوم (یعنی خدا تعالیٰ) کے ساتھ رکھنا چاہئے کیونکہ فانی چیزوں کا عشق دائمی نہیں ہے اسلئے فانی چیزیں فنا ہو کر ہمارے پاس واپس نہیں آتیں پس عشق اس زندہ کا اختیار کرو جو ہمیشہ باقی ہے اور تجھ کو روح بڑھانے والی محبت کی شراب پلاتا ہے ۱۲ مترجم

دوم۔ ایک وقت خلوت کا مقرر کرے غسل تازہ کر کے صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر تنہائی میں رو بقبلہ ہو کر اول دو رکعت نماز توبہ کی نیت سے پڑھ کر اللہ تعالیٰ کے روبرو خوب استغفار اور توبہ کیجائے اور اس بلا سے نجات پانے کی دعا و التجا کیجائے اور پانچ سو لیکر ہزار مرتبہ تک لا الٰہ الا اللہ کا ذکر اس طرح کیا جائے کہ لا الٰہ کیساتھ تصور کیا جائے کہ میں نے سب غیر اللہ کو قلب سے نکال دیا اور الا اللہ کیساتھ خیال کیا جاوے کہ میں نے محبت الٰہی کو قلب میں جمالیا۔ یہ ذکر ضرب کیساتھ ہو۔

سوئم۔ جس بزرگ سے زائد عقیدت ہو اُس کو اپنے قلب میں تصور کیا جاوے کہ بیٹھے ہیں اور سب خرافات کو قلب سے نکال نکال کر پھینک رہے ہیں۔

چہارم۔ کوئی حدیث کی کتاب کا ترجمہ ہو یا ایسی ہی کوئی کتاب ہو جس میں دوزخ اور غضب الٰہی کا جو نافرمانوں پر ہوگا ذکر ہو مطالعہ کثرت سے کیا جاوے۔

پنجم۔ ایک وقت معین کرکے خلوت میں یہ تصور باندھا جاوے کہ میں حق تعالیٰ کے روبرو میدان قیامت میں حساب کیلئے کھڑا ہوں اور حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے بے حیا تجھ کو شرم نہیں آتی کہ ہم کو چھوڑ کر ایک مردار کی طرف مائل ہو گیا تجھ پر ہمارا یہی حق تھا کیا ہم نے تجھ کو اسی لئے پیدا کیا تھا ہماری ہی دی ہوئی چیزوں کو آنکھ کو دل کو ہماری نافرمانی میں تو نے استعمال کیا کچھ شرم بھی آئی۔ بڑی دیر تک اس مراقبہ میں غرق و مشغول رہنا چاہئے اور میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ گو نفس کو تکلیف پہنچے مگر اس نسخہ کو ہمت کیساتھ نباہ کرنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شافی مطلق ہے۔ والسلام

تحریر دوم طریق و شرائط ایصال عشق مجازی بہ عشق حقیقی

اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی میں بلا قصد مبتلا ہو جائے تو اول عفت و پارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر خلاف شرع اُس کیساتھ نہ کرے حتیٰ کہ اُس کو قصداً نہ دیکھے نہ اُس سے باتیں کرے نہ اُس کی باتیں کرے نہ دل میں قصداً اُس کا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے منافی ہے اور منافی کے رہتے ہوئے کب امید ہو کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے اُس سے ظاہراً دوری اختیار کرے کہ اتفاقاً و مفاجاۃً بھی اس پر نظر نہ پڑے نہ اُس کی آواز کان میں پہونچے تاکہ اس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصداً یا ابتداءً و اتفاقاً اُس سے متمتع رہا تو عمر بھر اُسی شغل میں رہے گا کبھی نوبت نہ آوے گی کہ ادھر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو۔

تیسرے یہ کہ خلوت و جلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول ؎

چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگار ہا۔ اس سے اس کا عشق مخلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاوے گا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو مگر اُلٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کرنیوالے کو مناسب نہیں کہ اُس کو بجھائے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہئے اور اسکی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جائے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصداً عشق مجازی پیدا کرنے کا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اُس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اُس میں باقی تعلقات قلب کے دفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں یکسوئی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہجاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جائے تو بہت آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو دے کر تمام خس و خاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر ٹوکرے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینک دیتے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تنکا گھر سے اُٹھا کر باہر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہ ہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رقت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جاوے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار کرایا مگر چونکہ اس زمانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے اسلئے قصداً ایسے طریق کا بتلانا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً مبتلا ہو جاوے تو طریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہئے اور طریقوں کا بدلجانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں یہ طریقہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیریں ہیں اگر ان کا اثر مرتب ہونے میں کسی عارض سے تاخیر ہو جاوے تو پریشان نہ ہوں۔ اس کوشش میں بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتیٰ کہ اگر اسی میں جان بھی جاتی رہے تو شہادت کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے جس کو مقاصد حسنہ میں خطیب و جعفر سراج و ابن مرزبان و دیلمی و طبرانی و خرائطی و بیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہیں رہتا بایں الفاظ وارد کیا ہے من عشق فعف فکتم فصبر فمات فهو شهيد[1]۔ اب اخیر میں بعض اکابر کے کچھ ارشادات

[1] جو شخص عاشق ہو آپ پاک رہا اور چھپایا اور صبر کیا پھر مر گیا تو وہ شخص شہید ہے ۱۲

بطور نمونہ کے اس رذیلہ کی مذمت میں نقل کرکے ختم کرتا ہوں۔

از تعلیم الدین فصل عورتوں اور مردوں کی مخالطت کا مضر ہونا

جواہر غیبی میں حکایت لکھی ہے کہ ایک شخص طواف کرتا جاتا تھا اور کہتا تھا اللّٰھم انی اعوذ بک منک[1] کسی نے اس کا حال دریافت کیا کہنے لگا کہ ایک بار کسی امرد حسین کو نظر شہوت سے دیکھا تھا اسی وقت غیب سے ایک طمانچہ لگا جس سے آنکھ جاتی رہی۔ یوسف بن حسین فرماتے ہیں رأیت[2] آفات الصوفیۃ فی صحبۃ الاحداث ومعاشرۃ الاضداد ورفق النسوان۔ شیخ واسطی فرماتے ہیں اذا[3] اراد اللہ ھوان عبد القاہ الی الانتان والجیف یریدن بہ صحبۃ الاحداث۔ مظفر قرمینی فرماتے ہیں اخس[4] الارفاق ارفاق النسوان علی ای وجہ کان۔ کسی نے حضرت شیخ نصیر آبادی سے کہا کہ لوگ عورتوں کے پاس بیٹھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے دیکھنے میں ہماری نیت پاک ہے انہوں نے فرمایا مادامت[5] الاشباح باقیۃ فان الامر والنہی باق والتحلیل والتحریم مخاطب بہ۔ اور غضب یہ ہے کہ بعض اس کو ذریعہ قرب الٰہی سمجھتے ہیں۔ خدا کی پناہ اگر معصیت ذریعہ قرب الٰہی کا ہو تو سارے رنڈی بھڑوے کامل ولی ہوا کریں اور یہ جو مشہور ہے کہ بدون عشق مجازی کے عشق حقیقی حاصل نہیں ہوتا۔ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں دوسرے عشق حلال موقع پر بھی ہو سکتا ہے صرف نکتہ اس قاعدہ میں یہ ہے کہ عشق مجازی سے قلب کے تعلقات متفرقہ قطع ہو جاتے ہیں اور نفس ذلیل ہو جاتا ہے اب صرف ایک بلا کو دفع کرنا رہ جاتا ہے اس کے دفع کرتے ہی کام بن گیا سو یہ غرض تو اولاد و بی بی کا کے بجنس ہر چیز کی زیادہ محبت کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے غیر عورت یا امرد کی کیا تخصیص ہے اور اگر اتفاقاً بلا اختیار کہیں لگ جی ہی گیا تو اُس وقت مجازی سے حقیقی حاصل ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ محبوب اور محب میں دوری ہو ورنہ وصل و قرب میں تمام عمر اسی میں مبتلا رہے گا۔ اسی لئے مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ شعر

قفے[6] باید کہ در صورت نمائی — وزیں پل زود خود را بگذرانی

یہاں تو ہر روز نیا معشوق تجویز ہوتا ہے بقول شاعر۔ شعر

[1] اے اللہ آپ کی پناہ آپ کے غضب سے مانگتا ہوں ۱۲ [2] دیکھا میں نے آفات صوفیہ کو امردوں کے میل جول کرنے میں اور ان عورتوں سے ملنے میں اور [illegible] ۱۲ مترجم [3] جب اللہ کسی بندے کی ذلت و خواری چاہتا ہے تو ان گندوں اور مردوں کی طرف اس کو [illegible] ۱۲ [4] [illegible] [5] [illegible] ۱۲ مترجم [6] [illegible] ۱۲

زنی نو کن اے یار در ہر بہار — کہ تقویم پارینہ ناید بکار

خطوط نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے کیلئے بزرگوں کے اقوال کو آڑ بنا رکھا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہیں انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ امید ہے اشعار

خلق را گیرم کہ بفریبی تمام — در غلط اندازی تا ہر خاص و عام

کارہا با خلق آری جملہ راست — با خدا تزویر و حیلہ کے رواست

کار با او راست باید داشتن — رایت اخلاص و صدق افراشتن

از بوستان سعدیؒ

ان کے اشعار خصوصیت سے اس لئے لایا ہوں کہ غرض پرستوں نے حضرت شیخ کو اپنا مثل مشہور کیا ہے تو ان کا تبریہ بھی ہو جائے گا۔ باب سوم (گفتار اندر ثبوت عشق حقیقی)

چناں فتنہ بر حسن صورت نگار — کہ با حسن صورت ندارند کار

ندادند صاحبدلاں دل بپوست — وگر ابلہے داد بے مغز اوست

باب ہفتم (گفتار در بیان تربیت اولاد)

پسر چوں ز دہ بر گذشتش سنین — زنا محرماں گو فراتر نشیں

بر پنبہ آتش نشاید فروخت — کہ تا چشم برہم زنی خانہ سوخت

(گفتار در احتراز از صحبت امردان)

خرابت کند شاہد خانہ کن — برو خانہ آباد گرداں بزن

[illegible]

سر از مغز و دست اندر دم کن تہی | چو خاطر بفرزند مردم دہی
مکن بد بفرزند مردم نگاہ | کہ فرزند خویشت برآید تباہ

حکایت متصل گفتار بالا۔

در شہوت نفس کافر ببند | دگر عاشقی لت خورد سر ببند

حکایت متصل حکایت بالا۔

گروہے نشینند با خوش پسر | کہ ما پاک بازیم و صاحب نظر
ز من پرس فرسودہ روزگار | کہ بر سفرہ حسرت خورد روزہ دار
از آں تخم خرما خورد گوسپند | کہ قفل ست بر تنگ خرما و بند
سر گاؤ عصار از آں در کہ است | کہ از کنجدش ریسماں کوتہ است

حکایت متصل حکایت بالا۔

یکے صورتے دید صاحب جمال | بگردید ش از سوزش عشق حال
برانداخت بیچارہ چنداں عرق | کہ شبنم برآرد بہشتی ورق
گذر کرد بقراط بروے سوار | بپرسید کیں راچہ افتاد کار

ملہ نفس بد کو شہوت پرستی سے باندھ رکھ اور اگر تونے عشق بازی کی تو لاتیں کھائے اور سر کو زخموں پر باندھنے کیلئے تیار ہو جا یعنی ذلیل اور خوار ہو گا ۱۲ ملہ ایک گروہ خوبصورت لڑکے کے پاس بیٹھا ہوا یہ دعوی کرتا ہے کہ ہم عارف اور خالص نیت ہیں [illegible] سعدی کہتے ہیں کہ مجھ تجربہ کار سے انکی حالت دریافت کر دیکھئے ہیں کہ جیسے دسترخوان پر روزہ دار حسرت کھاتا ہے [illegible] [illegible] ہوتے اور [illegible] بکری چھوہارے کی گٹھلیاں اسی وجہ سے کھاتی ہے کہ چھوہارے [illegible] ہوتا ہے اور دیکھئے روغنی [illegible] مشغول ہوتا ہے [illegible] رسی تنگ ہوتی ہے ۱۲ مترجم ملہ ایک شخص نے ایک باجمال صورت دیکھی سو اس کی حالت عشق کی پریشانی سے متغیر ہو گئی اس بیچارہ کو عشق کی گرمی سے اس قدر پسینہ آیا جیسے شبنم گلاب کے پھول پر گرتی ہے۔ حکیم بقراط کا بحالت سواری اس پر گذر ہوا دریافت کیا کہ اس شخص کا معاملہ کیا ہے کسی نے جواب دیا کہ یہ ایک عبادت گذار پارسا آدمی ہے کہ اسکے ہاتھ سے کبھی کوئی خطا کام نہیں ہوئی رات دن ہمیشہ پہاڑ اور جنگل میں رہتا ہے آدمیوں کی صحبت سے بھاگنے والا۔ ایک خوبصورت لڑکے پر اسکا دل آ گیا عقل اسکی خراب ہو گئی جس وقت مخلوق سے ملامت سنتا ہے تو روتا ہے اور کہتا ہے کہ اس قدر ملامت نہ کرنی چاہئے اگر میں نالہ و زاری کروں تو مجھکو معذور رکھو کیونکہ میری آہ و فریاد بے سبب نہیں ہے [illegible] میری [illegible] نہیں [illegible] عشق مجازی نہیں حقیقی ہے بقراط نے جو کہ کار آزمودہ تجربہ کار تھا [illegible] کسی شخص کی [illegible] ہو جائے [illegible] کہ وہ جو کچھ کہے اسکو تسلیم کر لیا جائے [illegible] اگر [illegible] صورت [illegible] کیا اللہ تعالیٰ [illegible] اس عاشق کا دل غارت [illegible] صورت [illegible]

کسی گفتش ایں عابد پارسا ست | کہ ہرگز خطائے ز دستش نخاست
رود روز و شب در بیابان کوہ | ز صحبت گریزاں ز مردم ستوہ
ربودست خاطر فریبی دلش | فرو رفتہ پائے نظر در گلش
چو آید ز خلقش ملامت بگوش | بگرید کہ چند از ملامت خموش
مگو ار بنالم کہ معذور نیست | کہ فریادم از علتے دور نیست
نہ ایں نقش دل میربایدز دست | دل آں میربایدکہ ایں نقش بست
شنید ایں سخن مرد کار آزمائے | کہن سال پروردہ پختہ رائے
بگفت ار چہ صیت نکوئی رود | نہ با ہر کسے ہرچہ گوئی رود
نگارندہ را خود ہمیں نقش بود | کہ شوریدہ را دل بیغما ربود
چرا طفل یکروزہ ہوشش نبرد | کہ در صنع دیدن چہ بالغ چہ خرد
محقق ہماں بیند اندر ابل | کہ در خوبرویاں چین و چگل

ف ملہ یہ بقراط کے قول سے استدلال نہیں بلکہ حضرت شیخؒ کی تقریر یعنی اس قول کے ساتھ توافق کر نیکو ہے (ملہ) اور اسی سے جواب حاصل ہو گیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستوں سے مجھ کو کل ہی پہونچا کہ حدیث میں ہے اللہ جمیل یحب الجمال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشا ہے تو طفل جمیل یکروزہ کیساتھ اس کیفیت کی محبت کیوں نہیں ہوتی بس جتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔

مشورہ۔ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلاج لسوء المزاج کا بھی ملاحظہ فرما لینا نافع ہو جو النور کی جلد اول ذیقعدہ ۱۳۳۸ھ سے جلد سوم جمادی الاخریٰ ۱۳۴۱ھ تک مسلسل چلا گیا ہے صرف شوال و ذیقعدہ ۱۳۴۰ھ و صفر ۱۳۴۱ھ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچوں کے جمع کرنے میں دشواری ہو تو تبویب تربیت السالک میں جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات ہیں۔ ملہ نظر بد کا علاج ملہ عشق کا علاج ملہ عشق اجنبیہ کا علاج دو جگہ ملہ امرد پرستی و ترک فرائض کا

ملہ یکروزہ بچہ کے دیکھنے سے اسکے ہوش و حواس کیوں نہیں گئے اسلئے صنعت معلوم کرنے میں بڑے چھوٹے میں کیا فرق ہے۔ حقیقت شناس اونٹ میں وہی بات دیکھتے ہیں جو چین و چگل کے حسینوں میں ۱۲
ملہ اللہ تعالیٰ جمیل ہیں پسند فرماتے ہیں جمال کو۔ محمد اللہ ترجمہ تمام ہوا۔ سراج احمد ۸ ربیع الثانی [illegible]

رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

الحدیث (ولقب بیانہ بالارشاد فی مسئلۃ الاستعداد) ان اللّٰہ تعالیٰ خلق خلقہ فی ظلمۃ فالقی علیہم من نورہ فمن اصابہ من ذلک النور یومئذ اھتدی ومن اخطأہ ضل (حررت ک) عن ابن عمر (حصین) قال الحنفی وفی روایۃ فرش ای طرح و رمی علیہم من نورہ ای نورہ فمن زائدۃ فی الاثبات او بیانیۃ ای شیئا ھو نورہ او تبعیضیۃ ای بعض نورہ وفی المشکوۃ زیادۃ وھی فلذلک اقول جف القلم علی علم اللّٰہ رواہ احمد والترمذی قلت دلت ھذہ الزیادۃ ان القاء النور کان فی درجۃ کتابۃ المقادیر کان الخلق سابقا علیہ کما ھو مقتضی الفاء وقد روی مسلم کما فی المشکوۃ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وکتب اللّٰہ مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السموات والارض بخمسین الف سنۃ قال وکان عرشہ علی الماء فکان ھذا الخلق فی مرتبۃ لم تکن فیہ السموات والارض فکان قبل خلق آدم بکثیر لان خلقہ بعد السموات والارض کما روی مسلم مرفوعا فی حدیث طویل بعد ذکر خلق الارض وما فیہا وخلق آدم بعد العصر یوم الجمعۃ فی آخر الخلق وآخر ساعۃ من النہار فیما بین العصر الی اللیل الحدیث وکان خلق السموات والارض

حدیث۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ظلمت میں پیدا کیا پھر اُن پر اپنا نور القا فرمایا سو جس کو اُس روز وہ نور پہنچ گیا اُس نے ہدایت پائی اور جس کو نہیں پہونچا وہ گمراہ ہوا اور مشکوٰۃ میں اتنا اور زیادہ ہے کہ میں اسی سے کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم پر قلم خشک ہوگیا۔ میں کہتا ہوں یہ زیادت اس پر دال ہے کہ یہ القاءِ نور مراتب وجود میں سے اُس درجہ میں تھا جس میں تقدیر لکھی گئی ہے کیونکہ آپ نے تقدیر کے طے ہو جانے کو القاءِ نور پر متفرع فرمایا ہے۔ اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی تقدیریں آسمان و زمین کے پیدا ہونے سے پچاس ہزار سال قبل لکھا ہے آپ نے یہ بھی فرمایا اور اس وقت اللہ تعالیٰ کا عرش پانی پر تھا یعنی اُس کو پہلے سے پیدا کر دیا تھا (فہو حادث ایضا ان کان سابقا علی غیرہ) تو یہ پیدائش مذکورہ حدیث میں مذکور ہے ایسے مرتبہ میں ہوئی ہے کہ اُس میں آسمان و زمین موجود نہ تھے سو یہ پیدائش مذکورہ آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہوئی کیونکہ آدم علیہ السلام کی پیدائش آسمان و زمین کے بعد ہوئی جیسا مسلم نے ایک حدیث طویل میں مرفوعاً زمین اور زمین کی چیزوں کی پیدائش کے بعد روایت کیا ہے کہ آدم علیہ السلام عصر کے بعد جمعہ کے روز آخر خلق میں اور دن کی آخری ساعت میں عصر اور رات کے درمیان پیدا کئے گئے اور عدم فصلت کی آیات سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ آسمان و زمین کی آفرینش

فی ایام متصلۃ فکان خلق آدم بعد السموات والارض فکان محل ھذا الخلق خلق الارواح المتقدم منفصلا عن آدم وحمل القاء النور علی نصب الشواھد وایجاد وانزال الآیات التی ھی بعد خلق آدم بکثیر وکذا حمل الظلمۃ علی ظلمۃ النفس الامارۃ بالسوء المجبولۃ بالشہوات الردیئۃ والاھواء المضلۃ التی ھی بعد خلق بنی آدم من الارض بعید کل البعد (خبر لقولہ فکان حمل ھذا الخلق) وان ذھبت الی امثال ھذا الحمل جماعۃ من المحشین فی الشرا وکذا یبعد القول بعموم الشہوات الردیئۃ والاھواء المضلۃ للانبیاء علیہم السلام فی بدء فطرتہم ثم زوالہا عنہم بعد کیف وقد قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ متفق علیہ فاذا کان العوام فی بدء الفطرۃ منزھین عن ھذہ القاذورات فکیف بالانبیاء علیہم السلام فالاقرب فی تفسیر ھذا الحدیث عندی ذوقا ان یقال ان ھذا النور ھو الاستعداد للہدایۃ والقاء النور ھو اعطاء ھذا الاستعداد وھذا کالاضافۃ بالارادۃ والاختیار منہ تعالیٰ

ایام متصلہ میں ہوئی ہے پس آدم علیہ السلام کی پیدائش زمین و آسمان کے بعد ہوئی اور وہ پیدائش جو حدیث میں مذکور ہے آسمان و زمین کے بہت قبل ہوئی جیسا اوپر مذکور ہوا تو اس پیدائش مذکور فی المتن کا ارواح کی پیدائش پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی صلب سے متخرج ہوئے اور القاءِ نور کا اقامت شواہد و دلائل اور انزال آیات پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بہت بعد واقع ہوا اور اسی طرح ظلمت کا نفس امارہ کی ظلمت پر محمول کرنا جو شہوات ردیہ اور گمراہ کن خواہشوں پر مجبول کیا گیا ہے جس کا تحقق آدم کے زمین پر پیدا ہونے کے بعد وقوع ہوا ہے یہ سب بہت بعید ہے کیونکہ حدیث متن میں جو خلق اور القاءِ نور اور ظلمت مذکور ہے یہ سب آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہیں اور یہ محال ہے کہ ذریات متخرجہ اور اقامت دلائل و ظلمت نفس امارہ یہ سب آدم علیہ السلام کے بعد ہیں تو محمل کیسے صحیح ہوگا اگرچہ ایسے محمل کی طرف ایک جماعت شراح کی گئی ہے۔ نیز اس کا قائل ہونا بھی بعید ہے کہ شہوات ردیہ اور ہوائے مضلہ فطرت میں حضرات انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی عام تھے۔ پھر بعد میں زائل کر دیئے گئے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ہر مولود فطرت صحیحہ پر پیدا کیا جاتا ہے پھر اُس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں پس عوام الناس جب فطرت میں ان گندگیوں سے پاک ہوتے ہیں تو حضرات انبیاء میں اس کا خلاف کیسے ہو سکتا ہے اس حدیث کی تفسیر مشہور صحیح نہیں ہو سکتی پس اقرب اس حدیث کی تفسیر میں میرے ذوق سے یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ نور ہدایت کی استعداد ہے اور ظلمت اس استعداد سے خالی ہونا ہے اور القاءِ نور اس استعداد کا عطا فرمانا ہے اور [illegible] پہنچانا حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر رحمت کے [illegible] یعنی حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر حکمت کے اور اس رحمت اور حکمت کی علت کا سوال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ سوال آمد [illegible]

لكن يرد الحديث بظاهره يدل على التحريم
لان العود في القيء حرام لكن اذا نظر الى الآكل
وهو الكلب يدل على عدم التحريم لان فعل
الكلب لا يوصف بالتحريم وعلى تفسير الحنفية
يدل الحديث على مسئلة مهمة جليلة يستعملها
المحققون من الصوفية في تربية اصحابهم
وهي انهم قد يتكلمون في مخاطبات اصحابهم
بعبارة هي موضوعة لحقيقة لكنها موهمة
لحقيقة اخرى هي غير مدلولها ويريدون
ايهام المخاطب لهذه الحقيقة الاخرى لمصلحة
راجعة الى المخاطب بشرط ان تكون هذه
المصلحة بحيث لو اريد تحصيلها بطريقها
الظاهر لساغ التكلم فاختاروا الطريق الاخفى
على هذا الطريق الاظهر ومثل ذلك ما حكي
في هذه المسئلة جوابا لاستاذي مولانا محمد
يعقوب رحمه الله تعالى لبعض الذاكرين
شكا اليه رحمه الله عدم المداومة على الذكر
فرأى فيه آثار العجز عن المداومة ورأى انه
لا يرضى بالعمل الخير الا مع دوامه ولو لم يتيسر
له المداومة لترك العمل بالكلية فاجاب
رحمه الله تعالى ان العمل تارة وتركه اخرى
نوع من المداومة ايضا فانه مداومة على
مجموع العمل والترك فحصل له نشاط من

کیساتھ موصوف نہیں ہوتا ہے تو اختلاف مذاہب کا بیان تھا آگے اس حدیث سے ایک
مسئلہ تصوف کا استنباط کرتے ہیں اور وہ یہ کہ حنفیہ کی تفسیر پر یہ حدیث ایک ضروری
مہم مسئلہ پر دال ہے جس کو صوفیہ محققین اپنے متعلقین کی تربیت میں استعمال میں لاتے
ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات بعض اوقات اپنے متعلقین کے خطابات میں ایسی عبارت
کیساتھ تکلم کرتے ہیں کہ وہ موضوع تو ایک حقیقت کیلئے ہے لیکن موہم دوسری حقیقت
کیلئے ہے جو اس عبارت کا مدلول نہیں اور اس عبارت سے تکلم کرنے سے مقصود اُس
مخاطب ہی کی مصلحت کیلئے اُسکے ذہن کو اُس دوسری حقیقت غیر مدلولہ کی
طرف منتقل کرنا ہوتا ہے اور اس کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اس کو
اُس کے ظاہری طریق سے بھی حاصل کرنیکا ارادہ کیا جاوے تو تکلم کیلئے جائز ہو لیکن یہ
ظاہری طریق اُس مخاطب پر دشوار تھا اور یہ طریق موہم اُس پر سہل تھا اور اس
مسئلہ کی مثالوں میں سے ایک مثال میرے استاد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ
تعالیٰ کا ایک جواب ہے جو بعض ذاکرین کو دیا تھا جنہوں نے اُنسے ذکر پر مداومت نہ
کرسکنے کی شکایت کی تھی اور آنحضرت نے اُس ذاکر میں ذکر پر مداومت کرنے سے عجز
کے آثار محسوس فرمائے اور یہ بھی محسوس کیا کہ عمل خیر دائم پر راضی رہیگا اور
یہ بھی محسوس کیا کہ اگر اس کو دوام میسر نہ ہوا تو عمل کو بالکلیہ ترک کر دے گا پس
آنحضرت نے اس کو یہ جواب دیا کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی اسکا ترک کر دینا یہ بھی ایک
قسم کی مداومت ہے کیونکہ مجموعہ عمل و ترک پر مداومت ہے تو اس جواب سے
اُس شخص کو ایک طرح کا نشاط پیدا ہو گیا اور اس نے بالکلیہ عمل کو ترک نہیں کیا پھر
اُس نشاط اور اُس عمل مجموعی کی برکت سے اُس کو مداومت مطلوبہ حاصل ہو گئی
پس مولانا کے اس ارشاد سے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا یہ بھی ایک قسم کی مداومت
ہے مخاطب کے خیال میں یہ بات آگئی کہ یہ مداومت بھی مداومت مطلوب ہے اور
مولانا کی یہ مراد نہ تھی کیونکہ مداومت مطلوبہ تو وہی ہے جس کیساتھ کبھی تاثر نہ ہو اور
کے ترک کبھی نہ ہو سو اگر مولانا یہ جواب دیتے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا

هذا الجواب لحصول ترك العمل راسا فحصل ببركة هذا
النشاط وهذا العمل حصول المداومة المطلوبة
فقوله ان العمل تارة وتركه اخرى نوع من المداومة
اوهم المخاطب ان هذه مداومة مطلوبة ولم يكن
مراده ذلك لان المداومة المطلوبة هي التي لا يكون معه
ترك الا نادرا فلو اجاب بان العمل تارة وتركه اخرى
وان لم يكن مداومة لكن لا ينبغي تركه بالكلية وهو
يكون سببا للمداومة المطلوبة ان شاء الله تعالى
لصعب عليه العمل بهذا الجواب فلهذا اختار
هذا الطريق ورب حصل عليه العمل ثم وفق للمداومة
على وجه الكمال الحديث على ظاهر على مسلك الحنفية
لان قوله صلى الله عليه وسلم مثل الكلب يعود في قيئه
اوهم المخاطب حرمته وهو اصل مقصده عليه السلام
الاستقباح فقط ولو صرح صلى الله عليه وسلم بعدم تحريمه
لهان تركه [illegible] اصعب عليه بعدم التصريح بالتحريم
تحقق الشرط المذكور وفي [illegible] شروط [illegible] وهذه
المصلحة بحيث لو اريد تحصيلها بطريقها الظاهر
لجاز [illegible] ان اصل المقصد [illegible]
في هذا [illegible] لكونه مباحا في نفسه مباح لكنه
[illegible] قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم حين امتنع
زينب عن نكاح زيد كان مباحا في نفسه لكنه صار
لازما لما امر بالنكاح وحرم الاباء ووجب عليها الرضا
في هذا المباح وكان هذا في حكم [illegible] لما وجب قبل
هذا المباح فحكم كل [illegible] قول بعض [illegible]
قول النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] النووي [illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
ان يكون [illegible]
مباح [illegible] تحريم [illegible]
الاجتهاد [illegible]
[illegible] السلام [illegible]

اگرچہ مداومت نہیں ہے لیکن بالکلیہ ترک مناسب نہیں اور یہی ان شاء اللہ
تعالیٰ سبب ہو جاویگا مداومت مطلوبہ کا تو اس مخاطب کو اس جواب پر
عمل کرنا دشوار ہو جاتا اسی مصلحت کیلئے اس طریق کو اختیار کیا اور
اسکے اُس پر عمل سہل ہو گیا پھر اُس کو مداومت کی توفیق ہوئی اور اس حدیث
کی دلالت اس مسئلہ پر حنفیہ کے مسلک پر ظاہر ہے کیونکہ حضور اقدس کا
یہ ارشاد کہ اس کی مثال کتے کی سی ہے جو اپنی قے میں عود کرتا ہے تھا
میں حرمت کے خیال کو پیدا کرتا ہے اور حضور کی مراد صرف تقبیح ہے سو آپ
اگر عدم تحریم کی تصریح فرماتے تو ترک عود فی الہبہ دشوار ہوتا شخص پر
اسلئے بھی واہمہ پیدا ہوتا کہ حرام تو ہے ہی نہیں پھر نفع کیوں چھوڑیں
اور جب عدم تحریم کی تصریح نہیں فرمائی تو اب ترک عود سہل ہو گیا۔
کیونکہ نفس کو ایہام ہو گئی کہ اب اس کی گنجائش نہیں رہی باقی اس
شرط کا تحقق جس کا ذکر ہے اس قول میں تھا کہ اس کی ایک شرط یہ
بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اس کو اسکے ظاہری طریق سے بھی
حاصل کرنیکا ارادہ کیا جاوے تو تکلم کیلئے جائز ہو الخ سو اس شرط کے
تحقق کا بیان یہ ہے کہ اگر باوجود اس عود کے مباح فی نفسہ ہونیکے
بھی بدون اس تمثیل کے اس عود سے منع فرمادیتے تو آپ کو اس کا حق
تھا اسلئے کہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت
کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا حکم کر دیں تو پھر بھی
اُن کو اس بات میں اختیار باقی رہے اگرچہ وہ امر فی نفسہ محل اختیار تھا
مگر آپ کے حکم کے بعد محل اختیار باقی نہیں رہا چنانچہ حضرت زینب
کا زید کیساتھ نکاح کر لینے سے انکار فی نفسہ مباح تھا لیکن جب حضور اقدس نے
نکاح کا حکم دیا اور انکار سے منع فرمایا تو زینب پر اس مباح میں آپ کی
اطاعت واجب ہو گئی اور بسبب وجوب اطاعت ایک امر مباح میں تھا

رسالہ قائد قادیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ قادیان ایک گاؤں کا نام ہے ضلع گورداسپور پنجاب ہندوستان میں۔ اس رسالہ میں اس گاؤں کے ایک قائد یعنی پیشوا کی حالت باطلہ کا بقدر ضرورت بطور نمونہ بہیئت رسالہ انموذج کے تذکرہ ہے جس سے ناظرین کافی بصیرت حاصل کرکے اپنے دین کی حفاظت کر سکیں۔ والرسالۃ مشتملۃ علی ثلثۃ فصول۔ شرفنا اللہ تعالیٰ بالنفع والقبول۔

کتبہ اشرف علی ۲۲ شوال ۱۳۳۸ھ

فصل اول در فہرست بعضے اکاذیب و اباطیل قادیانی کہ بعضے از انہا بدرجہ کفر رسیدہ است اعاذنا اللہ تعالیٰ منھا

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا جوابہ جزئیہ
نمبر ۱	لیکن ضرور تھا کہ قرآن و احادیث کی وہ پیشین گوئیاں پوری ہوتیں جن میں لکھا تھا کہ مسیح موعود جب ظاہر ہوگا تو علماء اسلامی کے ہاتھ سے دکھ اٹھائیگا وہ اسکو کافر قرار دینگے اور اس کے قتل کیلئے فتوے دیئے جاوینگے اور اس کی سخت توہین کیجاویگی اور اس کو دائرہ اسلام سے خارج اور دین کا تباہ کرنیوالا خیال کیا جائیگا (اربعین مـ۳ صـ۱۷)	صحیفہ رحمانیہ مـ۳ صـ۳	قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں محض افتراء علی اللہ والرسول ہے
نمبر ۲	مولوی غلام دستگیر قصوری نے اور مولوی اسمٰعیل علیگڈھ والے نے میری نسبت قطعی حکم لگایا کہ اگر وہ کاذب ہے تو ہم سے پہلے مریگا اور ضرور ہم سے پہلے مریگا کیونکہ کاذب ہے مگر جب ان تالیفات کو دنیا میں شائع کر چکے تو پھر بہت جلد آپ ہی مرگئے اور اس طرح پر ان کی موت نے فیصلہ کردیا کہ کاذب کون تھا (اربعین مـ۳ صـ۹)	ایضاً	مرزائیوں کو چیلنج دیا گیا کہ ان کی کتابوں میں یہ مضمون دکھلاویں مگر کسی کو ہمت نہ ہوئی۔ (صحیفہ صـ۳)
نمبر ۳	جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ان کی امت میں سلسلہ نبوت۔	ایضاً صـ۳	حدیث لا نبی بعدی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بجوابہ جزئیہ
	جاری رہے گا اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بھی سلسلہ نبوت جاری رہے گا	مع جواب استدلال	ونص خاتم النبیین سے اس کا بطلان ظاہر ہے۔
۴	توفی کو موت ہی کے معنے میں منحصر سمجھنا۔	ایضاً صـ۵	تفسیر کبیر میں ہے کہ توفی جنس ہے۔ اس کے تحت میں انواع ہیں۔ موت اور آسمان پر اٹھایا جانا (فعلک الیٰ فرمانا تعیین نوع کی ہے اس میں تکرار نہیں۔ صحیفہ رحمانیہ مـ۳ صـ۳ خود قرآن مجید کی آیت وھو الذی یتوفٰکم باللیل میں اس کے معنے سلا دینا ہے خود مرزا صاحب ازالۃ الاوہام صـ۲۶۱ جلد دوم میں لکھتے ہیں کہ مات کے معنے لغت میں نام کے ہیں۔ آیت کا یہ مطلب ہوا کہ میں آپ کو سلا دینے والا ہوں پھر اپنی طرف اٹھا لینے والا ہوں۔ چنانچہ خازن میں ہے کہ نیند کی حالت میں اٹھا لیا تاکہ خوف لاحق نہ ہو (صحیفہ مـ۳ صـ۶) اور یہ بات کہ کثرت سے جس معنی میں ہو ہر جگہ اسی پر محمول کرینگے خود ہی قاعدہ غلط ہے۔ اصحاب النار کا لفظ قرآن میں بکثرت معذبین بالنار کے معنی میں ہے مگر سورۂ مدثر میں ملائکہ کو اصحاب النار

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
			کہا گیا ہے جہاں یہ معنے نہیں ہیں۔
نمبر ۵	حضرت ابن عباسؓ نے متوفی کی تفسیر ممیت فرمائی ہے۔	ایضاً	در منثور میں بروایت صحیح حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ اس آیت میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں آپ فرماتے ہیں رافعك الی ثم متوفیك فی آخر الزمان (صحیفہ رحمانیہ ۲ ص ۵)۔
نمبر ۶	خدا نے اس امت میں سے مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بہت بڑھ کر ہے (دافع البلاء ص ۱۳) پھر اسی رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں بلکہ یحییٰ نبی کو اس پر ایک فضیلت ہے کیونکہ وہ شراب نہیں پیتا تھا اور کبھی نہیں سنا گیا کہ کسی فاحشہ عورت نے آکر اپنی کمائی کے مال سے اس کے سر پر عطر ملا تھا یا ہاتھوں اور اپنے سر کے بالوں سے اس کے بدن کو چھوا تھا یا کوئی بے تعلق جوان عورت اس کی خدمت کرتی تھی اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یحییٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ۔	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۳ ص ۳	اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی سخت اہانت ہے کہ ان کو پاک دامن نہ سمجھا اور یہ کفر ہے۔
نمبر ۷	ہر ایک شخص جس کو میری دعوت پہونچی ہے اور اس نے مجھے قبول نہیں کیا وہ مسلمان نہیں ہے (حقیقۃ الوحی ص ۱۶۳) اور اسی صفحہ میں ہے علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اھ۔	صحیفہ رحمانیہ ۸ ص ۲۸	یہ بالکل نبوت مستقلہ کا دعویٰ ہے پس توجیہ ظلی اور بروزی کی محض آڑ اور تلبیس ہے۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ۔
نمبر ۸	قرآن مجید کے وہی معنی لائق اعتبار ہیں جو میں بیان کروں اور حدیث وہی لائق اعتبار ہے جسے میں صحیح کہدوں ورنہ ردی میں پھینک دینے کے لائق ہے۔ حاشیہ میں ہے کہ حدیث کا ردی کی طرح پھینکنا اور غیر معتبر ہونا رسالہ اعجاز احمدی کے صفحہ ۳۰ و ۳۱ و صفحہ ۳۶ سطر اخیر و صفحہ ۵۰ سطر ا وغیرہا اور ضمیمہ تحفہ گولڑویہ حاشیہ صفحہ ۱۰ میں مرقوم ہے۔	صحیفہ رحمانیہ ۷ ص ۲	کتنا بڑا باطل اور بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل دعویٰ ہے کیا بجز صاحب وحی کے ایسا دعویٰ کوئی کرسکتا ہے پس ایسا مدعی وحی قطعی کا مدعی ہے۔
نمبر ۹	لکھتے ہیں کہ میرے انکار سے کافر ہو جاتا ہے۔ صفحہ ۱۶۳ حقیقۃ الوحی۔	صحیفہ رحمانیہ ۸ ص	مثل خانہ نمبر ۷
نمبر ۱۰	خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ تمہارے پر حرام ہے اور قطعی حرام ہے کہ کسی مکفر یا مکذب یا متردد کے پیچھے نماز پڑھو بلکہ تمہارا وہی امام ہو جو تم میں سے ہو۔ حاشیہ اربعین ۳ ص ۲۸	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۹ ص	نماز ہر مسلمان کے پیچھے درست ہے تو پھر غیر احمدی کے پیچھے نماز نہ پڑھنا اس کو کافر سمجھنا ہے۔
نمبر ۱۱	سوال ہوا کہ اگر کسی جگہ امام نماز حضور کے حالات سے واقف نہیں تو اس کے پیچھے نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ فرمایا پہلے تمہارا فرض ہے کہ اسے واقف کرو پھر اگر تصدیق کرے تو بہتر ورنہ اس کے پیچھے اپنی نماز ضائع نہ کرو اور اگر کوئی خاموش رہے نہ تصدیق کرے نہ تکذیب تو وہ بھی منافق ہے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھو۔ فتاویٰ احمدیہ ج ۱ ص ۱۸۔	ایضاً	ایضاً
نمبر ۱۲	دعویٰ نبوت کے متعلق مرزا کے بعض الہامات و اقوال (۱) فارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا حقیقۃ الوحی ص ۱۰۱ (۲) یٰسٓ انك لمن المرسلین علی صراط مستقیم		ان سب اقوال میں رسالت کا دعویٰ ہے جو صریح آیت ختم نبوت کے خلاف ہے اور بعض میں رسالت مستقلہ تشریعیہ کا دعویٰ ہے جو تاویل ظلیت اور بروزیت

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۵ صہ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ہدیہ عثمانیہ ۔ صہ۴۹	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۱۲	تنزیل العزیز الرحیم صہ۱ حقیقۃ الوحی (۳) انا ارسلنا احمد الی قومہ فاعرضوا و قالوا کذاب اشر۔ اربعین صہ۱ (۴) فکلمنی و نادانی و قال انی مرسلک الی قوم مفسدین وانی جاعلک للناس اماما ۔ وانی مستخلفک اکراما ۔ کما جرت سنتی فی الاولین صہ۱ انجام آتھم (۵) الہامات میں میری نسبت بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا فرستادہ خدا کا مامور خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے جو کچھ کہتا ہے اس پر ایمان لاؤ اور اس کا دشمن جہنمی ہے صہ۶۲ انجام آتھم مطبوعہ ضیاء الاسلام قادیان (۶) سچا خدا وہی ہے جس نے قادیان میں اپنا رسول بھیجا (دافع البلاء صہ۱۱) (۷) تیسری بات جو اس وحی سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ بہرحال جب تک کہ طاعون دنیا میں رہے گو ستر برس تک رہے قادیان کو اس کی خوفناک تباہی سے محفوظ رکھے گا کیونکہ یہ اس کے رسول کا تخت گاہ ہے صہ۱۰ دافع البلاء (۸) مجھے بتلایا گیا تھا کہ تیری خبر قرآن و حدیث میں موجود ہے اور تو ہی اس آیت کا مصداق ہے کہ ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ صہ۷ اعجاز احمدی (۹) خدا وہی خدا ہے جس نے اپنے رسول یعنی اس عاجز کو ہدایت اور دین حق اور تہذیب اخلاق کے ساتھ بھیجا صہ۲۶ صہ۳ اربعین و ۴		کو باطل کرتا ہے جیسے قول ۹ و ۱۰ میں ہے اور بعض میں مزید تحریف بھی ہے جیسے قول ۸ میں ہے کہ بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خود کو مصداق بتایا ہے اور چونکہ قول ۷ کی تکذیب قادیان میں طاعون کے آجانے سے ہوگئی چنانچہ ۱۹۰۴ء میں قادیان میں طاعون آیا اور ۲۸۰۰ کی آبادی میں سے ۳۱۲ مرے جن میں اُن کے خاص مرید عبدالکریم سیالکوٹی بھی تھے اور صدق لوازم رسالت ووحی سے ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کا انتفا یقینی ہے تو علاوہ نصوص شرعیہ کے خود اُن کا یہ قول بانضمام واقعہ طاعون اُن کے کاذب ہونے کی کافی دلیل ہے اور اگر طاعون کی پیشین گوئی میں کوئی قید ہے جو معلوم نہیں تو پھر توسیع مکان کے لئے چندہ کیوں مانگا۔ ممکن ہے کہ اس مکان میں رہنے کے بعد بھی اس وجہ غیر معلوم سے مبتلائے طاعون ہو تو چندہ دہی برباد گیا اور یہ صریح دھوکہ ہے کیونکہ دینے والا تو اسی خیال سے دے رہا ہے کہ محفوظ رہیں گے۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	مجھ کو شریعت کیا چیز ہے جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر و نہی بیان کئے اور اپنی امت کے لئے ایک قانون مقرر کیا وہی صاحب شریعت ہوگا پس اس تعریف کی رو سے بھی ہمارے مخالف ملزم ہیں کیونکہ میری وحی میں امر بھی ہیں اور نہی بھی صہ۶ اربعین (۱۱) صاحب شریعت نبی ہوں (اربعین صہ۷)		تو چندہ کی ترغیب کے وقت اس کو کیوں نہیں ظاہر کیا صفحہ ۲۴۹ کشتی نوح ملاحظہ ہو (از ہدیہ عثمانیہ صہ۴۱)۔
نمبر ۱۳	تتمہ خلاصہ ۱۲ (۱) مجھے اپنی وحی پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توریت و انجیل و قرآن کریم پر صہ۱۹ اربعین صہ۴ (۲) میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسی طرح ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف اور خدا تعالیٰ کی دوسری کتابوں پر اور جس طرح میں قرآن شریف کو یقینی اور قطعی طور پر خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے پر نازل ہوتا ہے صہ۲۱۱ حقیقۃ الوحی (۳) اور جس قدر مجھ سے پہلے اولیاء اور ابدال اور اقطاب اس امت میں گذر چکے ہیں ان کو یہ حصہ کثیر اس نعمت کا نہیں دیا گیا پس اس وجہ سے نبی کا نام پانے کے لئے میں ہی مخصوص کیا گیا اور دوسرے تمام لوگ اس نام کے مستحق نہیں۔ صہ۳۹۱ حقیقۃ الوحی (۴) خدا تعالیٰ نے اس امت میں سے مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بڑھ کر ہے مجھے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر مسیح ابن مریم	صحیفہ رحمانیہ صہ۵ صہ۲ و صہ۳ و صہ۴ و صہ۵ و صہ۱۱ و صہ۱۲ و صہ۲۲ و صہ۲۷ و صہ۳۱	ان سب اقوال میں مضمون مشترک دعویٰ ہے نبوۃ مستقلہ قطعیہ کا جو تاویل بروزیت و ظلیت کا مبطل ہے کیونکہ اس تاویل سے تو دوسرے بزرگوں کے لئے بھی ثابت ہو سکتی ہے جس کی نفی قول (۳) میں کی ہے اور قول (۴) میں دعویٰ افضلیت کا ہے حضرت مسیح علیہ السلام سے جو کہ نبی مستقل ہیں افضل نہیں ہو سکتا اور دعویٰ افضلیت کے ساتھ ان کی تحقیر و تنقیص بھی ہے اور قول (۵) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت کا دعویٰ ہے اسی طرح قول (۶) میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ جامع کمالات اپنے کو بتایا ہے اور اس سے بڑھ کر قول (۷) و (۸) و (۹) میں حضور صلی اللہ علیہ

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	میرے زمانہ میں ہوتا تو وہ کام جو میں کر سکتا ہوں وہ ہرگز نہ کر سکتا اور وہ نشان جو مجھ سے ظاہر ہو رہے ہیں وہ ہرگز نہ دکھلا سکتا۔ ص۱۵۳ حقیقۃ الوحی (۵) اُس نے میری تصدیق کیلئے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے جو تین لاکھ تک پہونچتے ہیں ص۶۷ تتمہ حقیقۃ الوحی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بقول مرزا صاحب تین ہزار معجزے ظاہر ہوئے۔ صحیفہ ۵ ص۱۲ حاشیہ تحفہ گولڑویہ ص۴۰ وحاشیہ حصہ سوم فیصلہ آسمانی ص۵ از تحفہ گولڑویہ ص۳۹ (۶) لیکن پھر بھی دو نام دو نبیوں سے کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ یعنی مہدی کا نام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص ہے اور مسیح یعنی مؤید بروح القدس کا نام حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ خصوصیت رکھتا ہے اور نبیوں کی پیشین گوئیوں میں یہ بھی تھا کہ امام آخر الزمان میں یہ دونوں صفتیں اکٹھا ہو جائینگی۔ ص۱۳ اربعین ۲ (۷) لہ خسف القمر المنیر و انّ لی ۔ خسا القمران المشرقان اتنکر (ترجمہ از مرزا) اس کے لئے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے۔ ذرا ترجمہ کا ادب قابل لحاظ ہے) چاند کا خسوف ظاہر ہوا اور میرے لئے چاند اور سورج دونوں کا۔ اب کیا تو انکار کریگا ص۷۱ قصیدہ اعجازیہ (۸) اور ظاہر ہے کہ فتح مبین کا وقت ہمارے نبی کریم کے زمانہ میں گذر گیا اور دوسری		وسلم پر اس طرح فضیلت کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے باب میں لفظاً تو غیر ثابت اور معنیً ثابت مگر ظنی اور مرزا کے حق میں الہامی جو کہ اُن کے نزدیک قطعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت قطعیہ والا افضل ہوگا فضیلت ظنیہ والے سے اور سب سے بڑھ کر قول (۱۰) میں تو معراج ترقی انتہا تک پہونچ گئی کہ حق تعالیٰ کی خاص صفت میں شریک ہو گئے اور جو خدا کا مساوی ہوگا وہ نبی کا مثل کیوں ہوگا۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	فتح باقی رہی کہ پہلے غلبہ سے بہت بڑی اور زیادہ ظاہر ہے اور مقدر تھا کہ اس کا وقت مسیح موعود کا وقت ہو اور اُسی کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے سبحان الذی اسریٰ ... الخ ص۱۹۳ سیرۃ الابدال (۹) لولاک لما خلقت الافلاک ص۹۹ استفتاء (۱۰) انما امرک اذا اردت شیئاً ان تقول لہ کن فیکون۔		
نمبر ۱۴	تتمہ خانہ نمبر ۱۲ پھر جب کہ خدا نے اور اُس کے رسول نے اور تمام نبیوں نے آخر زمانہ کے مسیح کو اُس کے کارناموں کی وجہ سے افضل قرار دیا ہے تو پھر شیطانی وسوسہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ کیوں تم مسیح بن مریم سے اپنے تئیں افضل قرار دیتے ہو ص۱۵۲ حقیقۃ الوحی۔	صحیفہ حقانی ص۱۱ و ص۱۲ ص۲۹	چونکہ کوئی نائب رسول کسی ادنیٰ نبی کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا چہ جائے کہ ایک اولوالعزم رسول سے افضل ہو جائے تو اس میں صاف نبوت مستقلہ غیر ظلیہ وغیر بروزیہ کا دعویٰ ہے۔
نمبر ۱۵	۱۸۸۸ء کے اشتہار میں لکھتے ہیں کہ ہر ایک مانع کے دور ہونے کے بعد انجام کار اس عاجز کے نکاح میں لائے گا۔ ازالۃ الاوہام میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ احمد بیگ کی دختر کلاں انجام کار تمہارے نکاح میں آئے گی اور آخر کار ایسا ہی ہوگا۔ شہادت القرآن صفحہ ۸۰ میں لکھتے ہیں ان میں سے وہ پیشین گوئی جو مسلمانوں کی قوم سے تعلق رکھتی ہے بہت ہی عظیم الشان ہے۔ کیونکہ اس کے اجزا یہ ہیں (۱) مرزا	حصہ دوم فیصلہ آسمانی ص۲ و ص۹	اس پیشین گوئی کا کاذب ہونا اظہر من الشمس ہے چنانچہ ۱۸۹۲ء میں اس کا نکاح ہوا اور ۱۹۰۸ء میں مرزا صاحب مرے اور وہ دونوں میاں بی بی ہونے کی حالت پر زندہ ہے اور کاذب ہونے کا نتیجہ وہ خود انجام آتھم ص۳۱ کے حاشیہ میں لکھ رہے ہیں میں بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیشین گوئی داماد احمد بیگ کی تقدیر مبرم ہے اس کی انتظار کرو

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	احمد بیگ ہوشیار پوری تین سال کی میعاد کے اندر فوت ہو (۲) اور پھر داماد اس جو اُس کی دختر کلاں کا شوہر ہے اڑھائی سال کے اندر فوت ہو (۳) اور پھر یہ کہ مرزا احمد بیگ تا روز شادی دختر کلاں فوت نہ ہو (۴) اور پھر یہ کہ وہ دختر بھی تا نکاح اور تا ایام بیوہ ہونے اور نکاح ثانی کے فوت نہ ہو (۵) اور پھر یہ کہ عاجز بھی ان تمام واقعات کے پورے ہونے تک فوت نہ ہو (۶) اور پھر یہ کہ اس عاجز سے نکاح ہو جاوے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام واقعات انسان کے اختیار میں نہیں اھ		اور اگر میں جھوٹا ہوں تو یہ پیشینگوئی پوری نہیں ہوگی۔ اور میری موت آجائے گی۔ اور احمد بیگ کے مرنے سے وسوسہ نہ کیا جائے کیونکہ مرکب صادق و کاذب کا کاذب ہے اور یوں تو کیفما اتفق کوئی شخص وسی پیشینگوئی کردے تو کسی نہ کسی کا واقع ہو جانا اتفاقی بات ہے دلیل صدق نہیں۔
۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و	اعجاز احمدی میں پیشینگوئی ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب قادیان میں تمام پیشینگوئیوں کی پڑتال کے لئے میرے پاس ہرگز نہ آئیں گے۔ اور مرزا صاحب نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے مناظرہ کا اشتہار دیا اور یہ بھی لکھدیا کہ اگر میں پیر صاحب اور علماء کے مقابلہ پر لاہور نہ جاؤں تو پھر میں مردود و جھوٹا ملعون ہوں۔ نیز مرزا صاحب نے مولوی ثناء اللہ صاحب کی نسبت میں آخری فیصلہ کا اعلان دیا اور اس طرح دعا کی کہ اے میرے آقا اب میں تیرے تقدس اور رحمت کا دامن پکڑ کر	فیصلہ آسمانی حصہ دوم صـ ۸ و فیصلہ آسمانی حصہ سوم صـ ۲۲ ہدیہ عثمانیہ صـ ۲۵	مگر مولوی صاحب ۱۰ جنوری ۱۹۰۳ء کو قادیان پہونچے۔ اور مرزا صاحب نے بجز اظہار غیظ وغضب اور زبردستی کی باتوں کے اور کچھ نہیں کیا صـ ۸ و صـ ۸۔ الہامات مرزا۔ اسی طرح پیر صاحب تاریخ مناظرہ سے ایک روز پہلے ۲۴ اگست ۱۹۰۰ء کو لاہور پہونچے اور ۲۹ تک منتظر مرزا صاحب کے رہے مگر مرزا صاحب گھر سے نہ نکلے (حاشیہ فیصلہ آسمانی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ۔
	تیری جناب میں ملتجی ہوں کہ مجھ میں اور ثناء اللہ میں سچا فیصلہ فرما اور وہ جو تیری نگاہ میں حقیقت میں مفسد اور کذاب ہے اُس کو صادق کی زندگی ہی میں اُٹھالے اے میرے مالک تو ایسا ہی کر (اخبار الحکم جلد ۱۱ ۱۳ اپریل ۱۹۰۷ء) مجھے خدا نے اطلاع دی ہے کہ ڈاکٹر عبدالحکیم خاں پٹیالوی میری زندگی میں مرجائے گا (چشمہ معرفت صفحہ ۳۲) از اخبار اہل سنت والجماعت ج ۱ نمبر ۳ صفحہ ۵ کالم ۲۔		حصہ ۳ صفحہ ۲۲) مباہلہ ثنائیہ میں مرزا صاحب پہلے مرگئے اسی طرح مولوی عبدالحق صاحب غزنوی و ڈاکٹر عبدالحکیم خاں کے مباہلہ و بد دعا میں ہوا۔ شہادت آسمانی حصہ ۲ ص ۱۱۲۔
۱۹	شعر فارسی۔ اینک منم کہ حسب بشارات آمدم + عیسی کجاست تا بنہد پا بمنبرم۔ شعر ابن مریم کے ذکر کو چھوڑو + اُس سے بہتر غلام احمد ہے۔ سہ اشعار دیگر فارسی۔ آنچہ داد است ہر نبی را جام + داد آں جام را مرا بہ تمام۔ انبیاء گرچہ بودہ اند بسے + من بعرفاں نہ کمترم ز کسے + کم نیم زاں ہمہ بروئے یقیں۔ ہر کہ گوید دروغ ہست لعین (حقیقۃ النبوۃ از مرزا محمود تعالیٰ عن ایہہ) قول و لما ترک یونس لسوء فہمہ لا استقامۃ والاستقلال (آتھم صـ ۲۵)۔	ہدیہ عثمانیہ صـ ۳ و صـ ۲۳ و تذکرۃ یونس صـ ۱۲	کھلی اہانت ہے ایک نبی اولوالعزم کی کیا اس کے کفر ہونے میں کوئی شبہ ہونے میں کوئی شبہ ہو سکتا ہے۔ اور صریح تفضیل ہے اپنی سب انبیاء پر کیونکہ جو سب کمالات انبیاء کا جامع ہوگا سب سے افضل ہوگا اور ایک قول میں اہانت ہے یونس علیہ السلام کی کہ اُن کو بدفہم کہا ہے۔
۲۰	مسجد اقصی سے مراد مسیح موعود کی مسجد ہے جو قادیان میں واقع ہے (حاشیہ صفحہ ۵)	ہدیہ عثمانیہ ص ۲۱	تمام علماء اسلام کی تفسیر کے خلاف اور تواتر کے بھی خلاف۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔	ماخذ احقر	کیفیت
	سیرۃ الابدال۔		کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں قادیان کی مسجد میں تشریف لائے تھے جس کا نام ونشان بھی نہ تھا
۲۱	جب احمد بیگ کے مرنے کی پیشین گوئی میعاد کے اندر پوری نہ ہوئی تو مرزا کو اقرار کرنا پڑا کہ اس وعید کی میعاد میں تخلف ہوگیا (انجام آتھم ص۲۹)	تذکرہ یونس ص۶	صریح نصوص کے خلاف ہے۔
۲۲	(۱) انت منی وانا منک (حقیقۃ الوحی ص۷۴) (۲) ظہورک ظہوری (حقیقۃ الوحی) (۳) انت منی بمنزلۃ توحیدی وتفریدی (حقیقۃ الوحی ص۸۶) (۴) انت منی بمنزلۃ ولدی (حقیقۃ الوحی ص۸۶) (۵) میں نے اپنے کشف میں دیکھا کہ خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ خود وہی ہوں (کتاب البریہ ص۸۵)	محکمات ربانی ص۴۹	خدا ہونا یا خدا کا بیٹا ہونا یا خدا کے ساتھ اتحاد شرعاً وعقلاً ہر شخص جانتا ہے کہ باطل ہے۔
۲۳	تتمہ خانہ ص۱۲ و ص۱۳ (۱) یاتی قمر الانبیاء (حقیقۃ الوحی ص۹۹) (۲) یا نبی اللہ کنت لا اعرفک (تذکرۃ ص۸۵) (۳) خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ یہ تمام حدیثیں جو پیش کرتے ہیں تحریف معنوی اور لفظی سے آلودہ ہیں یا سرے سے موضوع ہیں اور جو شخص حکم ہو کر	محکمات ربانی	مشل خانہ ص۱۲ و ص۱۳۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	آیا ہے اُس کو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں سے جس انبار کو خدا سے علم پاکر چاہے رد کرے (ضمیمہ تحفہ گولڑویہ ص۱۰) ہم اب تک سمجھتے ہیں کہ مسیح موعود جس کو حکم کہتے ہیں کہ اُس کا حکم قبول کیا جائے۔ اور اُس کا فیصلہ گو وہ ہزار حدیث کو موضوع کہے ناطق سمجھا جائے (اعجاز احمدی ص۲۹)		
۲۴	میں نے اپنے ایک کشف میں دیکھا کہ میں خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ وہی ہوں اس حالت میں میں یوں کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہیں۔ سو میں نے تو پہلے آسمان اور زمین کو خیالی صورت میں پیدا کیا جس میں کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ (کتاب البریہ ص۸۵ و ص۸۹)۔	قادیانی مباہلہ کی داستان ص۶	جس کو کوئی عذر شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل ایسا دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔
۲۵	(۱) آپ کے (حضرت عیسیٰ کے) ہاتھ میں سوائے مکر وفریب کے اور کچھ نہ تھا۔ (۲) یہ بھی یاد رہے کہ آپ کو (یعنی حضرت عیسیٰ کو) جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔ (۳) آپ کا (حضرت مسیح کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مطہر ہے۔ تین دادیاں اور نانیاں آپ کی زنا کار اور کسبی عورتیں تھیں جن کے خون سے آپ کا وجود ظہور پذیر ہوا۔	خیر خواہی ص۳ و اشتہار مسیح قادیان اور توہین انبیاء ذیشان	عیاں راچہ بیاں اور جواب الزامی میں بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جائے تو یہ یہ امور لازم آویں گے۔ نعوذ باللہ منہ اھ خصوصاً جب کہ انجام آتھم کے حاشیہ ص۶ میں یہ لکھتے ہیں کہ عیسائی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ قادیانی کتاب	ماخذ اخر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	(۴) آپ کا (حضرت عیسیٰؑ کا) کنجریوں (کسبیوں) سے مناسبت اور صحبت بھی اسی وجہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان میں ہے ورنہ کوئی پرہیزگار انسان ایک جوان کنجری (کسبی) کو ایسا موقع نہیں دے سکتا کہ وہ اُس کے سر پر اپنے ناپاک ہاتھ لگائے اور زنا کاری کا عطر اُس کے سر پر ملے اور اپنے بالوں کو اُس کے پیروں پر ملے۔ سمجھنے والے سمجھ لیں کہ ایسا انسان کس چلن کا آدمی ہو سکتا ہے (ضمیمہ انجام آتھم) (۵) یسوع (یعنی حضرت عیسیٰؑ) کے دادا صاحب داؤد نے تو سارے برے کام کئے۔ ایک بے گناہ کو اپنی شہوت رانی کے لئے فریب سے قتل کرایا اور دلّالہ عورت بھیجکر اُس کی جورو کو منگوایا اور اس کو شراب پلائی اور اُس سے زنا کیا۔ اور بہت سا مال زناکاری میں ضائع کیا انتہی معیار المذہب۔		نے بہت سے آپ کے معجزے لکھے ہیں مگر حق بات یہ ہے کہ آپ سے کوئی معجزہ نہیں ہوا پھر صفحہ میں لکھتے ہیں ممکن ہے کہ اپنی معمولی تدبیر سے کسی شبکور وغیرہ کو اچھا کیا ہو اور اسی صفحہ میں ہے کہ آپکے ہاتھ میں سوائے مکر و فریب الخ + از اشتہار مسیح قادیان اور تو ہین انبیاء ذی شان یہ صریح ہے کہ یہ الزامًا نہیں بلکہ اسی کو حق سمجھ کر لکھا ہے۔ نیز دافع البلاء کی عبارت جو خانہ (۶) میں ہے جس میں یہ قصے نقل کر کے لکھا ہے کہ اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یحییٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام نہیں کیونکہ پادریوں پر قرآن کا حوالہ حجت نہیں بلکہ خود اپنی تحقیق ہے۔ قرآن سے استناد ہے۔

تم الفهرس المختصر الكاشف عن حقائق القائل القادياني۔ حفظ الله تعالى جميع المسلمين عن امثال بخدعه الضلال الشيطاني +۔ وان اشتقت الى البسط ذى الاطلاع عليها وعلى جوابها فانظرها فى الفصل الثانى۔

(نوٹ) الامداد جمادی الاولیٰ و ثانیہ ۱۳۳۰ھ و رجب و شعبان و رمضان ۱۳۳۲ھ دیکھنا مزید معلومات کے لئے مفید ہے۔

رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین صورت مسئولہ میں کہ ہمارے شہر کٹک میں ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوجہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپ کو سر آغاخاں کا مُرید اور پیرو ظاہر کرتا ہے۔ اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہوگئی تاجر مذکور نے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہا۔ اس پر یہاں کے مسلمانوں میں کچھ کشمکش پیدا ہو گئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں ہرگز دفن نہ کیا جائے کیونکہ سر آغاخاں دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اور اپنی رائے کی تائید میں امور ذیل پیش کرتا ہے۔

۱ سر آغاخاں کی تصویر کی پرستش کرتا ہے ۲ ہندوؤں کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ میں رکھ چھوڑی ہے ۳ دیوالی جو ہندوؤں کا مشہور تیوہار ہے اس میں اپنے حساب کا بھی کھاتہ تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ اس کے اور بھی بعض مراسم شرک ادا کرتا ہے۔ ۴ مثلاً اپنے کھاتہ کے ابتداء میں بجائے بسم اللہ الخ کے لفظ اوم لکھتا ہے۔ ۵ سر آغاخاں کے اندر خدائی حلول کا معتقد ہے۔ مسلمانوں کا دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے۔ اُس کو کسی طرح کافر نہیں کہہ سکتے خود تاجر صاحب سے جو دریافت کیا گیا تو اُس نے بھی بیان کیا کہ میں مسلمان ہوں۔ کلمہ پڑھتا ہوں۔ عیدین کی نماز تم لوگوں کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہوں۔ مسلمانوں کی ضروریات میں چندہ دیتا ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ میں سر آغاخاں کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہوں جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مُرید ہوا کرتے ہیں فریق اول۔ اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے۔ اب حضور سے چند امور دریافت طلب ہیں۔

(سوال اول) سر آغاخانیوں کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے ان کو شرعاً مسلمان کہیں گے یا کافر۔

(سوال دوم) اگر کافر ہیں تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی میں یہ پیش کرنا کہ میں مسلمان ہوں کلمہ گو ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس بیان سے اُس کو مسلمان سمجھا جائیگا یا نہیں۔

(سوال سوم) اگر نہیں تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہو سکتی ہے۔ کافر اور مسلمان ہونیکا آخر معیار کیا ہے۔

(سوال چہارم) بعض بہی خواہان قوم کا خیال ہے کہ گو تاجر مذکور شرعی نقطہ نگاہ اسلام سے خارج ہوا لیکن

اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ایسے جھگڑے بکھیڑوں کو نکالنا مناسب نہیں یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہیئے ان کو اسلام سے خارج کر کے اپنی تعداد اور مردم شماری کو گھٹانا نہیں چاہیئے۔ بہی خواہان قوم اور ہمدردان اسلام کا یہ خیال شرعاً کس قدر وقعت رکھتا ہے

(سوال پنجم) سر آغاخانیوں کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو بہر صورت یہ امر حل طلب ہے کہ خصوصیت کے ساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعویٰ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کو کافر کہیں گے یا مسلمان سمجھیں گے۔ اور اُن کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دی جائے کیا معاملہ کرنا چاہیئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اس کو مسلمان کہتے اور کہلواتے ہیں اور اس میں کوشش کرتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے۔

(نوٹ) اسی اثنا میں گجراتی زبان میں ایک استفتا دستیاب ہو گیا جس میں اُن کے عقائد اور طریقہ نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کے لئے منسلک لفافہ ہذا ہے۔

طریقہ نماز با اصولِ دعا تعلیم کردہ آغاخان

نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ خدا تم کو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تمکو ایمان اور اخلاق دے۔ یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تم کو ملا ہیں اس کا واسطہ دیتا ہوں اے ہمارے آقا آغا سلطان محمد شاہ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اس طرح کہو۔ میری شام کی اور رات کی دعائیں۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائیں۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور تسبیح پڑھو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا اور درود پڑھو۔

تسبیح۔ میں اپنے گناہوں پر پچھتاتا ہوں۔ دو مرتبہ۔ میں سر سے پاؤں تک تیرا قصوروار اور گنہگار ہوں اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر۔ پیر تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور رکھنے والا ہے۔ میں شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھوں پر رکھتا ہوں جو پیر کے ذریعہ مجھکو ملا ہے یہ کہکر تسبیح زمین پر رکھدو۔ اور نیچے بتایا ہوا ورد کرو۔

تہد۔ سبحان اللہ۔ الحمد للہ۔ لا الٰہ الا اللہ۔ اللہ اکبر۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ الرحمٰن۔ ذی الجلال والاکرام۔ ان تمام صفتوں سے بنا ہوا قدوس۔ سب پر طاقتور خدا۔ ایران کے ضلع پالدیا ایرانسان کا

جسم لیکر بشر باپ کی پیٹھ سے نکلا۔ آنحضرت خدا ہو جانے کے بعد ستر ہویں اوتار کے نطفہ سے۔ اڑتالیسواں امام۔ دسواں بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ حق شاہ اچھا۔ دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور، اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو۔ دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے۔ شاہ کے خلیفہ ابو طالب ولی کا نام حسب ذیل۔

۱ ہمارا سچا خداوند شاہ علی ۲ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین ۳ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین ۴ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر ۵ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق ۶ ہمارا سچا خداوند شاہ اسمٰعیل ۷ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد ابن اسمٰعیل ۸ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد۔ بکذا الی ۴۶ ۴۷ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا علی شاہ ۴۸ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا محمد شاہ داتا۔

اور اس وقت کی امامت کا مالک خداوند زمان۔ امام شیخ المشائخ۔ امامت کی طاقت رکھنے والا امام تو۔ آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ بیشمار کروڑوں آدمیوں کا دستگیر۔ اس وقت کی امامت کا مالک۔ اے شاہ جو حق تمکو ملا ہے۔ بطفیل اس کے اپنے حضور میں میری دعا منظور کرلے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ۔

منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی۔

(الجواب) اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں (الف) قال اللہ تعالیٰ۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح ابن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم رواہ البخاری (ہ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ المنافق ثلث رواہ الشیخان۔ زاد مسلم وان صام وصلی وزعم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انما النفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما ھو الکفر او الایمان رواہ البخاری (ز) فی اللمعات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لاھلہ والستر علیھم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کانت مقتضیۃ علی ذلک الزمان اما الیوم فلم یبق تلک المصالح فحین ان علمنا انہ کافر سرا قتلناہ حتی یؤمن اھ (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول الدر المختار لان التلفظ بھا صار علامۃ علی الاسلام مانصہ افاد بقولہ صار الی ان ما کان فی زمن الامام محمد تغیر الامر فی زمنہ ما کانوا یمتنعون عن النطق بھا فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا

اشترطوا معہا التبری (ط) فی رمز قاری الہدایۃ فقد صارت علامۃ الاسلام لانہ لا یاتی بہا الا المسلم الخ (ط)
فی الاختلاف کاحکام غسل المیت و نحوہ فہم کذا فی فتح ... مسلم الثبوت (ی) فی مختصر المعانی بحث الاسناد ما نصہ
وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاہل انبت الربیع البقل رائیا الانبات من الربیع الخ وفیہ
بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی ما نصہ وصدورہ عطف علی استحالۃ ای وکصدورہ عن
الموحد فی مثل اشاب الصغیر الخ۔ آیات وروایات وعبارات بالا سے یہ امور مستفاد ہوئے۔
اول۔ حلول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) ثانی جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت
رکھتے ہوں کہ بمنزلہ اُن کے شعار کے ہوگئے ہوں اگر عرفاً وہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر ہیں۔
(آیت ب) اسی اصل پر فقہاء نے شد زنار کو کفر فرمایا ہے۔ ورنہ تشبہ بالکفار میں جو مستلزم رکون الی الکفار
ہونیکے سبب معصیت حرام ہے (آیت ج) جس طرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں۔
(روایت د) بشرطیکہ کوئی یقینی دلیل کفر کی نہ ہو۔ ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون
باللّٰہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللّٰہ ورسلہ ویقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا
بین ذلک سبیلا۔ اولئک ہم الکفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجوہ متعددہ پر ترجیح اسوقت
ہے جبکہ وہ وجوہ کفر محتمل ہوں متیقن نہ ہوں (ثالث) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام وصلوۃ
وصیام واستقبال بیت الحرام ترتب احکام اسلام کے لئے کافی نہیں۔ جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو
جاوے۔ (روایت ہ) (رابع) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کرنیوالوں کیساتھ بنابر مصالح اسلامیہ مسلمانوں
کا سا برتاؤ کرنا گو بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنہم قولہم انؤمن کما امن السفہاء
ونحوہ مخصوص تھا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت
و عبارات ز) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر عہد میں معاملہ کالمسلمین میں
تغیر ہوگیا تھا چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منہم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ میں مصرح ہے والنہی عن الزیارۃ
یستلزم النہی عن الدفن فی مقابر المسلمین لان الدفن یستلزم الزیارۃ عادۃ۔ البتہ تعرض بالقتل والنہب
کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ خامس جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقر ہو اس کے حکم بالاسلام کیلئے محض
تلفظ بکلمتی الشہادۃ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبری کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) سادس کافر
کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں (عبارت ط) سابع جس شخص کا کفر ثابت ہو جاوے اس کے اقوال و

افعال محتملہ الکفر والاسلام میں تاویل کرنیسے اس کا کفر رفع نہ ہوگا (عبارت ی) اب مقدمات کے بعد سب
سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر تبرعاً جدا جدا بھی عرض کرتا ہوں۔ سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں۔ ایک
قسم وہ جو یقیناً موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار
کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی
تمہید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بہی کھاتہ
کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعائیں مانگنا۔ پس قسم اول پر تو
حکم بالکفر ظاہر ہے (للامر الاول والثانی) اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اس میں تاویل کرکے
مباح یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للامر السابع) اور
ان کفریات کے ہوتے ہوئے نہ ایسے شخص کا دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے
نہ اُس پر نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز ہے (للامر الثالث والسادس) اور نہ مصلحت کے
سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اسکے ساتھ مسلمانوں کا سا معاملہ کرنا جائز ہے (للامر الرابع والخامس) البتہ بلا ضرورت
کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہئے۔ اور ایسے مصالح کی بنا پر ایسی رعایت کرنا اُن مصالح سے زیادہ
مفاسد کا موجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصالح تو محض دنیوی ہیں۔ اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا
خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسی کو مسلمان کہا جاوے گا تو ناواقف مسلمانوں کی نظر میں
ان کفریات کا قبح خفیف ہو جاوے گا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شکار ہو سکیں گے تو کافروں کو
اسلام میں داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سے مسلمان اسلام سے خارج ہو جاویں گے کیا کوئی مصلحت اس مفسدہ
کی مقاومت کر سکے گی ایسے ہی مصالح ومضار کے اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل فیہما اثم
کبیر ومنافع للناس واثمہما اکبر من نفعہما۔ قال تعالیٰ یدعوا لمن ضرہ اقرب من نفعہ۔ واللہ اعلم۔

تمت رسالۃ الحکم الحقانی۔ ذی الحجہ ۱۳۵۱ھ

رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

سوال۔ حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ اس پرچہ میں جو عبارات درج ہیں اس سے
بھی بدعتی نے حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے۔

(۱) فقد ترکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما یحرک طائر جناحیہ الا ذکر لنا منہ علما اھذا تمثیل لبیان کل شیء مفصلا تارۃ واجمالا اخری۔

طبرانی میں لکھا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ رفع لی الدنیا فانا انظر الیھا والی ما ھو کائن فیھا الی یوم القیمۃ کانما انظر الی کفی ھذہ ان اللہ تعالی رفع ای اظھر وکشف لی الدنیا بحیث احطت بجمیع ما فیھا

یہ سب عبارتیں زرقانی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ غیب اور ازالۃ القرآن میں مذکور ہیں۔

(۲) کتاب الابریز صفحہ ۲۲۹ مطبوعہ مصر وعند نا العلم صلی اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلع علی جمیعھا فیہا وما فوقہ احد۔

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی میں ہے تحت شعر ۵ ومن علومک علم اللوح والقلم وکون علمھما من علومہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علومہ تتنوع الی الکلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف متعلق بالذات والصفات وعلمھما یکون نھرا من بحور علومہ وحرفا من سطور علمہ۔ اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضویہ و مستقبالیہ کلیات و جزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر وعلم آدم الاسماء کلھا سے استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز ثم الارواح مختلفۃ فی ھذا التمیز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من ھو اقوی فی الاطلاع ومنھا من ھو ضعیف واقوی الارواح فی ذلک روحہ صلی اللہ علیہ وسلم فانھا لم یحجب عنھا شیء من العالم فھی مطلعۃ علی عرشہ وعلوہ وسفلہ ودنیاہ واخرتہ ونارہ وجنتہ لان جمیع ذلک خلق لاجلہ صلی اللہ علیہ وسلم فتمیزہ علیہ السلام خارق بھذہ العوالم باسرھا فعندہ تمیز فی اجرام السموات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکذا ما یقع من العوالم ولیس فی ھذا مزاحمۃ للعلم القدیم الازلی الذی لا نھایۃ لمعلوماتہ وذلک لان متعلق العلم القدیم لا ینحصر فی ھذا العالم فان اسرار الربوبیۃ واوصاف الالوھیۃ التی لا نھایۃ لھا لیست من ھذا العالم فی شیء ثم الروح اذا حییت الذات امدتھا بھذا التمیز فلذلک کانت ذاتہ الطاھرۃ صلی اللہ علیہ وسلم تمیز ذلک التمیز السابق وتخرق بہ العوالم کلھا فسبحان من شرفہ وکرمہ وادرھا علی ذلک۔

(۶) قال فی موضع اخر نقلا عن شیخہ عبد العزیز قدس سرہ ولقد رأیت ولیا بلغ مقاما عظیما وھو انہ یشاھد المخلوقات الناطقۃ والصامتۃ والوحوش والحشرات والسموات ونجومھا والارضین وما فیھا وکرۃ العالم تستمد منہ ویسمع اصواتھا وکلامھا فی لحظۃ واحدۃ ویمد کل واحد بما یحتاجہ ویعطیہ ویصلحہ من غیر ان یشغلہ ھذا من ھذا بل اعلی العالم واسفلہ بمنزلۃ من ھو فی حیز واحد عندہ ثم یرحم ھذا الولی فینظر فیری مددہ من غیرہ وھو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویری مدد النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحق سبحانہ فیری الکل منہ تعالی۔

(۷) وفی موضع اخر واعظم الارواح علما واقواھا نظرا روحہ علیہ الصلوۃ والسلام لانھا یعسوب الارواح فھی مطلعۃ علی جمیع ما فی العوالم کما سبق دفعۃ واحدۃ من غیر ترتیب ولا تدریج ثم لما وقع الاصطحاب بینھا وبین ذاتہ الطاھرۃ صلی اللہ علیہ وسلم امدتھا بعدم الغفلۃ حتی صارت الذات مطلعۃ علی جمیع ما فی العالم مع عدم طروق الغفلۃ لھا لو فرض لکن الاطلاع لیس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعۃ من غیر ترتیب واطلاع الذات علی سبیل التدریج والترتیب بمعنی انھا اما شیء تتوجہ الیہ فی العالم الا وتعلمہ لکن علمہ لا یحصل الا بالتوجہ فاذا توجہت الی شیء اخر علمتہ وھکذا حتی تأتی علی ما فی العالم فلھا التسلط فی العلم علی ما فی العالم ولکن یتوجہ بعد توجہ ولا تطیق الذات ما تطیق الروح من حصول ذلک دفعۃ واحدۃ وکذا یختلفان فی عدم الغفلۃ فان فی الروح علی نحو ما سبق تقریرہ ولما فی الذات ھو بالنسبۃ الی توجھھا بمعنی انھا اذا توجہت الی شیء لا تغفل عنہ ما دام توجھھا الیہ تمر والغفلۃ والنسیان فیما اذا لم تتوجہ الیہ فانھا قد تغفل عنہ ویقع لھا فیہ السھو والنسیان ولھذا قال صلی اللہ علیہ وسلم کما فی صحیح البخاری انما انا بشر انسی کما تنسون فاذا نسیت فذکرونی قال ذلک صلی اللہ علیہ وسلم حین وقع السھو ولم ینبہ۔

الجواب

اصول موضوعہ ۱ عقائد قطعیہ کیلئے ضرورت ہے دلیل قطعی کی جو ثبوتا بھی قطعی ہو اور دلالۃ بھی قطعی ہو۔
۲ عقائد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے مافوق کیساتھ معارض نہ ہو ورنہ دلیل مافوق ماخوذ ہوگی اور یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مماثل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کی طرف رجوع کریں گے۔ اگر دلائل مابعد بھی متعارض ہوں گے دونوں شقوں کے قائل ہونے کی گنجائش ہوگی ۳ عقائد قطعیہ میں تو کسی غیر معصوم کا

کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ میں غیر مجتہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونے کی صورت میں وہ غیر مجتہد اگر مقبول ہے تو اس کے کلام میں تاویل کیجائے گی ورنہ رد کر دیا جائے گا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا گو بواسطہ ہو خواص باری تعالیٰ سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور نصوص قطعیہ سے ثابت ہے غیر باری تعالیٰ کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہیں اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اس میں مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں بھی کسی کو کلام نہیں اور اس میں خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اس کا ثبوت ظنی ہے اسی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ ۲ میں مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال میں نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابیں نہیں ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولیٰ معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تعیین قابل حجت نہیں (مقدمہ ۵) دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اس سے صرف علم متناہی محدود الی یوم القیمۃ ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے اس کے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اس کے اس سے احتجاج ہی نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً سب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خبر واحد ہے جو ثبوتاً ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید میں ہے ماعلمناہ الشعر الآیۃ حالانکہ صنعت شعر بھی مافی الدنیا میں داخل ہے۔ نیز قرآن مجید میں ہے۔ ومن اہل المدینۃ مردوا علی النفاق لاتعلمہم نحن نعلمہم اس میں اقرب الاشیاء الحسیہ یعنی بعض منافقین کا آپ کو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ میں نازل ہوئی ہے جو آپ کی آخر عمر میں واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آخر عمر تک بعض اشیاء آپ سے مخفی رکھی گئیں اور احادیث صحیحہ میں آپ کا تحقیق واقعات کے لئے قاصدوں کو بھیجنا بعض امور میں مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنیً متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے تعارض کا حکم کیا جائے یگا نیز حدیث انک لا تدری ما احدثوا بعدک۔ نص ہے اس میں کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدم کا احتمال بھی نہ رہا۔ پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو ماؤل اور خاص ہوگی اُن علوم کے ساتھ جن کو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور صحیح السند نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ۔ کتاب الابریز کی سو اول تو وہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اس سے بھی

علم متناہی ثابت ہوتا ہے اگر اس کو عام کہا جائے تو اُن دلائل اقوی سے معارض ہے جن کا ذکر عبارت اولیٰ کی تحقیق میں ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الی قولہ معنیً متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جائے بلکہ علوم نبوت کیساتھ خاص کہا جائے تو پھر خصم کے دعوے سے اس کو مس ہی نہ ہوگا۔

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاریؒ کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے پھر اس سے بھی علم متناہی ثابت ہوتا ہے پھر اگر عام کہا جائے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جائے تو پھر کچھ مضر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض الفاظ کی ترکیب غلط ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کی گئی ہے اور اس عبارت کے تحت میں سائل کا قول کہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ۔ اس سے اگر علم غیر متناہی مراد ہے تو اس پر دلیل قائم کرے اور اگر متناہی مراد ہے تو مضر نہیں۔ کما مر۔ نیز ملا علی قاری کے قول کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات و جزئیات حقائق و معارف سے ہے جو ذات و صفات سے متعلق ہیں اور لوح و قلم کے علوم کائنات عالم سے متعلق ہیں اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونوں علموں میں وہ نسبت ہے جیسی نہر اور بحر میں اور حرف اور سطر میں گو دونوں علم ایک جنس سے نہ ہوں جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہیں ہوتے پس اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح و قلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہیں اس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر۔ اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہوں جن کا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اس کی تقریر موجود تو ہے نہیں لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولیٰ محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکرنا آنفا اور پھر اگر یہ مان بھی لیا جائے تو صرف اسماء کا ہوگا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی متناہی اس لئے کہ لاتناہی اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قوی وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ لان جسمہ ذالک الخ وہ مستلزم مدعا نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پیدا ہونا

مستلزم اُس کے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا اور یقیناً ہم کو جمیع ما فی الارض کا علم نہیں پس ماول ہو گا کہ غلبہ محبت وعشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہو گیا۔

عبارت سادسہ۔ اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر علم محیط نہیں کہ نبی سے مستمد ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہو گا کہ حق تعالیٰ سے مستمد ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اغلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل پس وہی تاویل ہوگی۔ صدر عن غلبة المحبة والعشق فلا حجة فیہ لاسیما بمقابلة ما ھو اقوی منہ۔ ۱۳ ربیع الثانی ۱۳۵۲ھ۔ تمام شد رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

ضمیمہ رسالہ شق الجیب مشتمل بریک سوال وجواب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے۔ اور مشائخ دیوبند کے توسل اور اُن کے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو مجلس مستشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپ کو دیوبندی مشہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سراسر خلاف ہے ان بزرگوار کا وتیرہ ہے کہ ماہ بماہ کوئی نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں انہوں نے ایک کتاب بنام صد حدیث شائع کی جو ارسال خدمت ہے یہ کتاب تمام تر خام اور حیثیت سے مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل التفات ہے مگر اس کو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ وفساد کا مرکز بنا ہوا ہے مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن وتشنیع بنایا جا رہا ہے عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگر میں سن سن کر ناسور ہو گئے ہیں اسلئے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب ذیل ہے۔ عن ام العلاء الانصاریۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا بکم "تشریح" حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وجود اقدس سے علم غیب کی نفی فرماتے ہیں کہ جو آپ کے حق میں مقدر ہے یا دوسروں کے حق میں علم الٰہی میں مضمر ہے اس کا علم نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہیں کیونکہ دوسری

احادیث اس کے خلاف ہیں" (گلدستہ صد احادیث نبوی صفحہ ۳۲ و ۳۳) یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے مطلق علم غیب کی نفی مسلمانوں میں سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الاسلام۔ کتاب اشراط الساعۃ وغیرہ کے بالکل خلاف ہے (۲) مقدر اور نجات میں وجہ فرق معلوم نہیں کہ مقدر کا تو اصلاً علم نہیں اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہے (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اس کے خلاف ہیں گویا (عیاذاً باللہ معاذ اللہ) انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہیں جہاں ایک نسخہ دوسری بتائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شروح شفا وغیرہ میں مذکور ہے۔ قبلہ گاہا یہ ہے عبارت اور یہ ہیں شکوک غایت ادب سے التجا ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائیں تاکہ ہم وابستگان اپنا دامن پاک کر سکیں اور جماعت کے لئے باعث اطمینان ہو۔

الجواب۔ علم غیب للمخلوق کے متعلق اثباتاً ونفیاً نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہیں گو معنوں میں اختلاف نہیں۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہوں۔ اور ترجمہ میں یہ مصلحت ہے کہ مضمون کا عدم اختلاف ظاہر ہو جائے۔

اول۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورة الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الآیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہدیجئے کہ (میں جو دعوی رسالت کا کرتا ہوں تو اُس کی ساتھ) نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت میں) خدا تعالیٰ کے (تمام مقدورات کے) خزانے ہیں (کہ جب مجھ سے کسی امر کی فرمائش کیجائے اُس کو اپنی قدرت سے ظاہر کر دوں) اور نہ میں (یہ کہتا ہوں کہ میں) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات الٰہیہ میں ہیں) جانتا ہوں (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اس قسم کی باتیں پوچھتے ہو کہ قیامت کب آئیگی وغیرہ)

ثانی۔ قال اللہ تعالیٰ ایضاً فی سورة الانعام وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو یعنی اللہ ہی کے پاس (یعنی اُسی کی قدرت میں) ہیں خزانے تمام مخفی اشیاء کے (ان میں سے جس چیز کو جس وقت اور جس قدر چاہیں ظہور میں لے آتے ہیں) مطلب یہ کہ اور کسی کو اُن پر قدرت نہیں اور جس طرح قدرت تامہ اُن کے ساتھ خاص ہے اسی طرح علم تام بھی چنانچہ) اُن (خزائن مخفیہ مقدورات) کو کوئی نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے۔

ثالث۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورة الاعراف یسئلونک عن الساعة ایان مرسھا۔ قل انما علمھا عند ربی لا یجلیھا لوقتھا الا ھو الیٰ قولہ قل انما علمھا عند اللہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق سوال

کرتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا آپ فرما دیجئے کہ اُس کا (یہ) علم (کہ کب واقع ہوگی) صرف میرے رب ہی کے پاس ہے (دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں) اُس کے وقت پر اُس کو سوا اللہ کے کوئی اور ظاہر نہ کریگا (اور وہ ظاہر کرنا یہ ہوگا کہ اُس کو واقع کرے گا اُس وقت سب کو پوری خبر ہو جاوے گی۔ اس سے قبل کسی کو بتلانے کے طور پر بھی اُس کو ظاہر نہ کیا جاوے گا آگے ارشاد ہے کہ) آپ فرما دیجئے کہ اُس کا علم (مذکور) خاص اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ (اس بات کو) نہیں جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی خزانہ علم میں مکنون رکھے ہیں انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہیں دی) ف اس آیت سے اور حدیث ما المسئول عنھا باعلم من السائل رواہ الشیخان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین و تفصیل کیساتھ قیامت کی اطلاع آپ سے بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب میں آئی ہیں کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہے اول تو وہ قوت میں قرآن اور حدیث شیخین کے برابر کیا فی نفسہ بھی صحیح السند نہیں دوسرے ماؤل ہو سکتی ہیں۔ ظن غالب کیساتھ رابع۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا الا ما شاء اللہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپ کہدیجئے کہ میں خود اپنی ذات خاص کے لئے (بھی چہ جائیکہ دوسروں کے لئے) کسی نفع (کے حاصل کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ کسی ضرر کے دفع کرنے کا (اختیار رکھتا ہوں) مگر اتنا ہی کہ جتنا خدا تعالیٰ نے چاہا ہو (کہ مجھکو اختیار دیدیں) اور اگر میں غیب کی باتیں (امور اختیاریہ کے متعلق) جانتا ہوتا تو میں (اپنے لئے) بہت سے منافع حاصل کر لیا کرتا اور کوئی مضرت ہی مجھ پر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہیں اس لئے بعض اوقات نافع و مضر کا علم نہیں ہوتا بلکہ کا ہے بالعکس نافع کو مضر اور مضر کو نافع سمجھ لیا جاتا ہے۔ خامس وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ النمل قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ یعنی آپ کہدیجئے جتنی مخلوقات آسمان اور زمین (یعنی عالم) میں موجود ہیں (ان میں سے) کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے (یعنی اللہ تعالیٰ) کو تو بے بتلائے سب معلوم ہے اور کسی کو بے بتلائے کچھ بھی معلوم نہیں۔ سادس۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحقاف قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم۔ یعنی آپ کہدیجئے کہ میں کوئی انوکھا رسول تو نہیں ہوں (کہ تمہارے لئے موجب تعجب ہو گو انوکھا ہونا بھی فی نفسہ منافی رسالت نہیں چنانچہ جو سب سے پہلے پیغمبر تھے باوجود انوکھے ہونیکے بھی پیغمبر تھے مگر انوکھا ہونا موجب تعجب ہو سکتا ہے گو وہ تعجب زائل کر دیا جاوے۔ لیکن یہاں تو تعجب بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مجھ سے پہلے بہت سے پیغمبر آ چکے ہیں جن کی خبر تواتر سے تم نے بھی سنی ہے) اور (اسی طرح کسی

اور عجیب بات کا بھی میں دعویٰ نہیں کرتا جیسا مثلاً علم غیب ہے چنانچہ میں خود کہتا ہوں کہ مجھکو غیبیات میں سے بجز معلومات بطریق الوحی کے اور کسی بات کی خبر نہیں حتی کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جاوے گا۔ اور نہ یہ معلوم کہ تمہارے ساتھ (کیا کیا جاوے گا۔ بس جب اپنے اور تمہارے احوال آئندہ کے علم کا باوجود شدت تلبس اُن احوال کے میں مدعی نہیں ہوں تو اور غیبیات بعیدہ کی نسبت تو میں کیا دعویٰ کرتا پس اس باب میں بھی میں کسی امر عجیب کا مدعی نہیں ہوں) سابع قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الجن قل ان ادری اقریب ما توعدون ام یجعل لہ ربی امدا عالم الغیب فلا یظھر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول فانہ یسلک من بین یدیہ ومن خلفہ رصدا الآیۃ یعنی آپ (ان سے) کہدیجئے کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ جس چیز کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے آیا وہ نزدیک (آنے والی) ہے یا میرے پروردگار نے اُس کے لئے کوئی مدت دراز (کذا فی الخازن والقرینۃ علیہ کونہ مقابلا لقولہ قریب) مقرر کر رکھی ہے (لیکن ہر حال میں وہ آوے گی ضرور۔ رہا علم تعیین کا سو وہ محض غیب ہے اور) غیب کا جاننے والا وہی ہے سو (جس غیب پر کسی کو مطلع کرنا مصلحت نہیں ہوتا وہ اپنے (ایسے) غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا اور علم تعیین قیامت ایسا ہی ہے کہ اس پر کسی کو مطلع کرنے میں کوئی مصلحت نہیں کیونکہ وہ علوم متعلقہ بالنبوۃ سے نہیں جن کو حصول قرب الٰہی میں دخل ہوتا ہے پس ایسے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا) ہاں مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو (اگر کسی ایسے علم پر مطلع کرنا چاہتا ہے جو کہ علم نبوت سے ہو خواہ مثبت نبوت ہو جیسے پیشین گوئیاں خواہ فروع نبوت سے ہو جیسے علم احکام) تو (اس طرح اطلاع دیتا ہے کہ) اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے (یعنی جمیع جہات میں وحی کے وقت) محافظ فرشتے بھیجدیتا ہے تاکہ وہاں شیاطین کا گذر نہ ہو جو کہ وحی کو فرشتہ سے سن کر اور کسی سے جا کہیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ایسے پہرہ دار فرشتے جاتے تھے۔ کذا فی روح المعانی بروایۃ ابن المنذر عن ابن جبیر وبروایۃ ابن جریر عن ابن عباس)

ف چونکہ اس کے مشابہ مضمون آل عمران کی ایک آیت کے جزو ما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء میں بھی مذکور ہے بقدر ضرورت اُس کا ترجمہ بھی لکھا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بمقتضائے حکمت) تم کو ایسے امور غیبیہ پر (فاللام للعہد بقرینۃ المقام والمعھود ھو تمییز الخبیث من الطیب فلا یشکل اطلاعہ تعالیٰ ایاھم علی کثیر من المغیبات منھا احکام الشرع المنصوصۃ بلا واسطہ وقوع حوادث کے) مطلع نہیں کرنا (چاہتے) تے۔ ولیکن ہاں جس کو (اس طرح مطلع کرنا خود چاہیں اور (ایسے حضرات) وہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں ان کو (اس طرح مطلع کرنے کیلئے اپنے بندوں میں سے) منتخب فرماتے ہیں۔

ف۔ وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثناء رسل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثناء متصل ہو یا منفصل اور اس آیت سے کسی کو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خصائص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں رسل کی شرکت ہوگئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے دو امر ہیں۔ اس علم کا ذاتی ہونا اور اُس کا محیط بالکل ہونا یہاں ذاتی اس لئے نہیں کہ وحی سے ہے اور محیط اس لئے نہیں کہ بعض امور خاص مراد ہیں پس یہ بالمعنی الاعم غیب ہے نہ کہ بالمعنی الاخص۔ خوب سمجھ لو کہ۔ یہ اس باب میں مختصر نصوص مع تفسیر تھیں اس مجموعہ سے چند امور مستفاد ہوئے۔

اول۔ تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی و علم محیط بالکل بحیث لایشذ منہ شئی خواص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں نہ کوئی رسول شریک ہے نہ غیر رسول۔

دوم۔ اللہ تعالیٰ نے علوم مغیبہ میں سے بعض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہیں جن میں سب سے زیادہ حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب میں بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہیں خصوص امور تشریعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکوینیہ مناسبہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپ کو عطا فرمایا گیا ہے۔ اور بعض عطا نہیں فرمائے جن میں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہیں اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالۃ سے تمسک کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حد بدعت سے نہیں بڑھتا البتہ اگر کسی نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ کا اُس میں رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہوگا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف میں ذکر فرمایا ہے۔

سوم۔ بعض نصوص میں علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص میں مطلق نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض ہے پس اطلاقات تقریریہ یا تحریریہ میں نفی کا اطلاق جب کہ تقیید منوی ہو اور اُس پر قرائن قائم ہوں حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تقیید منوی ہو اور اُس پر

عـه اُن میں سے ایک رسالہ اس وقت میرے سامنے ہے الارشاد الی سبیل الرشاد مؤلفہ پیرزادہ بہار الحق قاسمی مطبوعہ آفتاب برقی پریس امرتسر ۱۲۔

قرائن قائم ہوں البتہ پہلا اطلاق بھی اگر موہم خلاف حقیقت یا موہم تنقیص شان کمال ہو واجب المنع ہوگا۔ لیکن ہر شخص کا علم کر دینا کہ یہ ایہام ہو گیا یا تنقیص ہو گئی قابل اعتبار نہیں اس حکم کے لئے تبحر و تیقظ و تدین شرط ہے۔

چہارم۔ باوجود ثبوت بعض علوم مغیبات للمخلوق کسی نص میں مخلوق پر عالم الغیب کا اطلاق وارد نہیں۔ پس یہ اطلاق ضرور ظاہری مزاحمت ہے نص کی جو واجب الاحتراز ہے۔

پنجم۔ علم غیب للمخلوق کی نفی کے نصوص اور اُس کے اثبات کے نصوص میں تناقض اس لئے نہیں کہ دونوں قضیوں میں وحدات ثمانیہ نہیں کہیں موضوع مختلف ہے کہ ایک جگہ ایک شئے کا علم ہے دوسری جگہ دوسری شئے کا کہیں محمول مختلف ہے کہ ایک جگہ علم قطعی ہے دوسری جگہ علم غیر قطعی۔ کہیں شرط مختلف ہے کہ ایک جگہ علم بواسطہ ہے دوسری جگہ بلا واسطہ و علیٰ ہذا۔ یہاں تک مسئلہ کی تحقیق ہے جو جواب سوال کیلئے بمنزلہ تمہید کے ہے اب جواب عرض کرتا ہے۔ **قولکم** جنھوں نے اپنے آپ کو دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے **اقول** اس کی فکر میں پڑنا تکلیف میں پڑنا ہے۔ کیا ایسے لوگ نہیں ہیں کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کر کے اسلام کیلئے مضر ثابت ہوئے مگر بجز صبر اور دعا کے کیا چارہ۔ **قولکم**۔ مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً الخ **اقول**۔ اس کا رنج ہی فضول ہے ابتداء میں طبعاً رنج ہونا بعید نہ تھا اب تو عادت ہو جانا چاہئے **قولکم**۔ عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت مذکورہ تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے **اقول** مصنف نے تو یہ کہا بھی نہیں کہ یہ سب دیوبندیوں کا مسلک ہے یہ الگ بات ہے کہ اگر ایسا کہا جاتا تو صحیح ہوتا یا غلط لیکن اب تو کوئی منشاء اعتراض کا بھی معترضین کے پاس نہیں بجز اس کے کہ بدنام کرنے کا بہانا ڈھونڈا جاتا ہے۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل **قولکم**۔ اپنا مسلک واضح فرمائیں **اقول** کسی خاص عبارت کے متعلق خوض کرنا دو یا تسلیماً اکثر بے نتیجہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بجائے اس کے اصل مسئلہ کے متعلق ضروری مضمون عرض کر دیا ہے اب اس پر عبارت کا انطباق یا عدم انطباق خود ناظرین ملاحظہ فرمالیں گے گو اُن مہربانوں سے زیادہ توقع یہی ہے کہ وہ اس مضمون میں بھی شبہات پیدا کر کے ہم لوگوں کے بدنام کرنے کیلئے اس کو دوسرا حربہ بنالیں گے مگر آپ کے حکم کی تعمیل کر دی اب اس کا اظہار یا اخفاء آپ کی رائے پر ہے۔ **قولکم**۔ عبارت حسب ذیل ہے الخ **اقول**۔ یہ مرقاۃ کا حوالہ دیتے ہیں۔ جو میرے پاس نہیں ہے ورنہ اس پر انطباق دیکھا جاتا اب اس سے قطع نظر کر کے نفس عبارت پر نظر کرتا ہوں **قولکم** نقل العبارۃ وجود اقدس سے علم غیب کی نفی الخ **اقول** دلالت بالکل صحیح ہے مگر غالباً مصنف کا بھی یہ مقصود نہیں مراد خاص علم غیب ہے مابعد کی عبارت اُس کا قرینہ ہے غالباً اُن پر رد کرتے ہیں جو اس باب میں

موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کرتے ہیں جو اُس کی نقیض ہے یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی سے اُس ایجاب کلی کا بطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعیین آئندہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق میں الی قولہ منحصر ہے یعنی آپ کیلئے یا دوسروں کیلئے جو حالت ایسی مقدر ہو جو صرف علم الٰہی میں منحصر ہو اُس کے علم کی نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہیں ہوتا اور اسرار الساعۃ وغیرہا سے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونوں میں تناقض نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبارت صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے مگر جرم ہے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ میں داخل کرنا یہ بھی تو جرم ہے۔

قولکم مقدار اور نجات میں الخ اقول۔ مقدر سے اگر وہ مقدر مراد ہو جو صرف علم الٰہی میں منحصر ہے جس کا علم دوسرے کو عطا نہیں ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدر کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔

قولکم دوسری روایات اس کے خلاف ہیں اقول۔ تقریر مذکور پر تخالف نہیں رہا قولکم حالانکہ الخ اقول نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح شفا نہیں ورنہ اس میں دیکھتا لیکن اگر دونوں محمل ہیں تغائر بھی ہو تو خاکل سمجھ میں تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت میں تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ ایک محمل حضرت نے اوپر سورۂ احقاف کی آیت کی تفسیر میں لکھا ہے قولکم آپ اس عبارت کے متعلق الخ اقول۔ کونوا قوامین بالقسط کو پیش نظر رکھ کر حکم کی تعمیل کر دی ہے اگرچہ میں بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شاکی ہوں۔ اب دعا و طلب دعا پر ختم کرتا ہوں۔ اشرف علی ۲ رجب ۱۳۵۲ھ۔

رسالۃ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

بعد الحمد والصلوۃ والدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔

عرض کرتا ہوں کہ نص متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے (اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے) کسی کو جزماً معلوم نہ ہو۔ اور جس کی مراد بنا بر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ متشابہ نہیں اگرچہ اُس کے حقیقی معنی میں کوئی استحالہ لازم آتا ہو پھر اُس متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی محذور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکیں پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی واحد ہو جیسے سمع و بصر و کلام اور ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی متعدد ہو یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ

متعددہ کو ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ میں کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی ہو ایک یہ کہ اُن میں کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات میں سب کا مذہب یہی ہے کہ اُس میں تفویض واجب ہے اور سمع و بصر و کلام میں سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا ولا کبصرنا ولا ککلامنا اور ذات معانی متعددہ میں اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو تو قطعاً نفیاً اُس میں بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن میں نہیں آئی ایک نظیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہوں کہ امام صاحب نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری ما الدھر۔ اور جس میں کسی ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو اگر اُس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے استویٰ وہ جب کہ اس کا نہ ترجمہ کیا جائے نہ اس سے اشتقاق کیا جائے البتہ دفع ایہام معنی متبادر متعارف مستعمل کے لئے اس قید کا بڑھا دینا احتیاط ہے استواء یلیق بہ جیسا جمہور مفسرین کا منہج ہے اور یہی محمل ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسؤال عنہ بدعۃ اور اگر لفظ غیر منصوص سے تفسیر کی جائے تو اُس میں دو مسلک ہیں ایک سلف کا وہ یہ کہ اس کو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے خواہ اُس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اُس کی استقرار سے تفسیر کی کسی نے علو سے کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں کما یظہر من کتب اللغۃ وتفسیر الطبری ذیل قولہ تعالیٰ ثم استویٰ الی السماء اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر قول میں محمل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور اُن سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع و بصر کا سا ہو گا یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتبار واجب ہو گا لا کاستقرارنا المستلزم للمادیۃ ولا کعلونا المقتضی للجھۃ ولا کاستیلائنا المسبوق بالعجز ولا کاقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام مامور بہ ہے اور ظاہر ہے کہ عجم کو تبلیغ بدون ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہے پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استوا کا جب ترجمہ ہو گا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہو گا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی بجائے استویٰ سے تعبیر کرنے کے ہو گا اور استویٰ لا کاستوائنا بالاتفاق مسلک سلف کا ہے اسی طرح دوسری تفاسیر کو مع القید بھی البتہ خود لفظ استویٰ کا محفوظ رکھنا اسلم واحکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو غرض

متراد فات سب ایک حکم میں ہیں لیکن لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو قدیم میں نہ ہو مثلاً ایتان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہوگا۔ دوسرا مسلک خلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک سلف ہی کا ہے لیکن ضعفاء العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کرلیا جاویگا پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے بحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس بحث کو ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے متشابہ ہونے میں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں منشاء اس کا اسباب مختلف ہے جن کا مرجع قواعد شرعیہ و عربیہ میں اختلاف ہے رائے و اجتہاد کا۔ دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل کی بناء پر بعضے دوسرے متشابہات بھی استواء کے حکم میں ہیں پھر خصوصیت کیساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استواء ہی کیمتعلق کیوں منقول ہے اس کی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل بدعت نے اسی میں زیادہ تشکیک کی ہوگی۔ تیسری تنبیہ یہ کہ آج کل بعض لوگ جن پر ظاہریت غالب ہے جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجۂ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر ظنی کی قطعیت کے مدعی ہوجاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ جب تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمہ تکییف و تجسیم اختیار کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مسلک تاویل کو علی الاطلاق باطل کہکر ہزاروں اہل حق کی تضلیل کرتے ہیں حالانکہ اہل حق کے پاس ان کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی بناء ہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمہید الفرش میں مذکور ہیں۔ چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل خلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی ہونا اوپر ظاہر ہوچکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں معنی استقرار میں کثرت سے استعمال ہونا تفسیر بالاستقرار کیلئے ایک گونہ مرجح ہے و ھھنا فلیکتف القلم ولینتہ الرقم ونکرر الدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین ۰

مرقوم دوم جمادی الاولی یوم الجمعہ ۱۳۵۲ھ تمت رسالہ التواجہ

ضمیمہ رسالۃ التواجہ

بعد حمد و صلوٰۃ وسط شوال ۱۳۵۲ھ میں بحث متشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن میں وارد ہوئے نافع ہونے کے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالا کے ساتھ ملحق کرتا ہوں۔

اضافہ اول۔ رسالہ بالا کی تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جاوے وھی ھذہ البتہ رسالہ تمہید الفرش کے فوائد متفرقہ کے سوال اول کے جواب میں احادیث سے جو مسلک تاویل کی صحت کی تائید ذکر کی گئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جس کو اب ذکر کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ توجیہ مذکور یعنی آیات متشابہات میں صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہے قاطع نزاع اہل شغب کے لئے ورنہ خود یہی مسلم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر ہیں مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل کو حقیقت تفسیر بھی کہنا ممکن ہے۔ غایت ما فی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف اس احتمال کی نفی نہیں کرتے کیونکہ ان کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے تیقن کی نفی ہے نہ کہ اس تفسیر کی نفی کا تیقن۔ چنانچہ اتقان نوع ثالث و اربعین میں مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہیں جو بوجہ شدت خفاء معانی شان تشابہ میں دوسرے متشابہات سے اقوی ہیں جن کے معانی کسی درجہ میں تو معلوم ہیں گو اس مقام میں معلوم نہیں۔ و نیز اتقان نوع سادس و ثلثین میں خود کشف ساق کی تاویل ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف تیقن مراد معین کے نافی ہیں نہ کہ احتمال کو ورنہ وہ کیوں ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ ان کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو ان سے بھی ثابت ہوگئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ میں سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الایمان بما اراد اللہ تعالی وتفویض علمھا الیہ تعالی الخ اور شرح فقہ اکبر میں امام مالکؒ کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے الاستواء معلوم والکیف مجھول والسؤال بدعۃ والایمان بہ واجب۔ ان دونوں عبارتوں میں تاویل متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجھول یعنی غیر معلوم اور اس کو یعنی اس کے علم بالتعیین کو مفوض الی اللہ تعالی کہا ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہے کہ اس کا غیر ہو۔ پس سلف اور خلف دونوں کسی خاص تاویل کے جازم ہونیکے نافی ہیں اور محتمل ہونیکے مثبت ہیں اس میں تو دونوں شریک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوئی یعنی بطور عادت کے

کما مر قریبا اگرچہ احتمال ہی کے درجہ میں وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہوئی مگر تصریح درجہ احتمال۔ اور ظاہر ہے کہ تفسیر محتمل بھی حقیقتہ میری غرض ہے نہ کہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر۔ اور نظائر حدیثیہ میں اس سے زیادہ وسعت ہے جس کی طرف علماء مضطر نہیں ہوئے تو اس صورت میں اس توسع کی خصوصیات نبویہ سے بھی کہنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

اضافہ دوم۔ رسالہ بالا میں تیسری تنبیہ کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جائے وھی ھٰذہ چوتھی تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوام سے والقائلون بہ ھم الاقلون یہ معلوم ہوتی ہے کہ مراد تو معنی حقیقی ہیں مگر اس کی کنہ معلوم نہیں یعنی تفویض نفس معنی میں نہیں بلکہ صرف کنہ میں ہے۔ وھو ظاھر عبارات شرح الفقہ الاکبر کقولہ فی المتن ولہ ید و وجہ و نفس الخ وکقولہ فی الشرح فیجب ان یجری ما ورد فی الاحادیث الصحیحة من العلامات المتشابھات علی ظاھرھا ویفوض علم معناہ الی قائلہ وینزہ الباری عن الجارحة ومشابھة صفات المحدثات اھ اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہ کا یہی قول ہے اور جہاں اس معنی حقیقی پر کوئی استحالہ عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقا اس کو اس معنی کے لوازم میں سے نہیں مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم مانتے ہیں اور بعض اقوال سے والقائلون بہ ھم الاکثرون یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہی تعیین نہیں کہ معنی حقیقی مراد ہیں یا مجازی مراد ہیں۔ دونوں محتمل ہیں بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو وھو ظاھر قول مالک رح الاستوی معلوم والکیف مجھول والسوال عنہ بدعة والایمان بہ واجب کما مر ثم قال فی الشرح المذکور بعد نقل القولین وھذہ طریقة السلف وھو اسلم واللہ اعلم اھ پس اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے بلکہ عامۂ خلف کا مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہیں جزم میں مفوض ہیں بلکہ ظان بھی نہیں جیسا غیر متشابہ محتمل وجوہ میں ظن سے تعیین کرتے ہیں مثلاً لامستم النساء میں یا غیر اخبار آحاد میں۔ سو متشابہ میں احتمال کو اپنے ظن تک کبھی نہیں پہنچاتے اور محدثین جازم ہیں جزم میں مفوض نہیں اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھوں نے یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہوگیا اور محدثین کو تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعیین میں عوام کا اشکال و خلجان قوی ہوگیا پس انھوں نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونوں تفسیروں کے آثار ہیں۔ میں اول تفسیر اول کو راجح سمجھتا تھا مگر بعد تتبع و تامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا

ہوں۔ تمہید الفرش والتواہد بیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرہا میں یہ تنبیہ پیش نظر رکھی جائے کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کے ساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف آیت استوی علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ من التمہید کے شروع میں لفظ الحقیقة کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی المتحصة لنا اھ تاکہ یہ لفظ حقیقة عام ہوجائے حقیقة لغویہ و مجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق ہوجائے اور اس کے دو سطر بعد قبیل استواءہ کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی مثلاً علی بعض التفاسیر اھ تاکہ تفسیر بالاستقرار کے ساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ ملحق کرکے مستحق اجر ہوجائے وھو الموفق۔ تمت الضمیمہ۔ شوال ۱۳۵۲ھ۔

توضیح تنبیہ چہارم ضمیمہ رسالہ بالا

متشابہات کے متعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے بھی لکھی تھی اس کو بھی اس رسالہ میں ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اس میں چند تحقیقات ہیں اور تحقیق چہارم میں رسالہ بالا کی تنبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے۔ وھو ھٰذا۔

قولہ فی سورة الاعراف ثم استوی علی العرش **قلت** مفسر الیہ جملہ از قبیل متشابہات است ولا یعلم تاویلہ الا اللہ فاستوی معلوم والکیف مجھول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعة کما قال الامام مالک رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہٰذا اس کی قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں۔ اول یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی یہ ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً منتفی ہیں اس لئے وہ حقیقی معنی وہاں مراد نہیں ہوسکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی رسائی نہیں ہوسکتی بنا بریں وہ کلام نامعلوم المراد ہوجاتا ہے جیسے سمیع و بصیر وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سماع حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں موضوع ہے اور حق سبحانہ چونکہ جسمیت و جسمانیت سے پاک ہے اس لئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہوسکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لئے سماع ثابت فرمایا ہے اس لئے ہم یہی کہیں گے کہ اس کے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جس طرح ہم سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اس کو معلوم ہے وقس علیہ الرؤیة وغیرھا پس ایسے الفاظ معلوم المعنی

منفی الظاہر نامعلوم الکنہ ہوئے اور کبھی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس جگہ از دحام معانی ہوتا ہے اور کوئی معنے شارع کی جانب سے متعین نہیں ہوتے۔

استواء کے معنے اقبال علی الشئی بالفعل اور احتیاز و استیلاء اور علو وارتفاع ہیں۔ پھر علو وارتفاع کی دو صورتیں ہیں ایک حسی وظاہری جیسے بیٹھنا متعارف دوسری معنوی وباطنی جیسے کہتے ہیں فلاں بادشاہ آج کل تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے یعنی زمام حکومت اس کے ہاتھ میں ہے۔ پس چونکہ یہ سب معانی آیت میں محتمل ہیں اور کسی معنی کو خاص کیا نہیں گیا لہذا یہ جملہ متشابہ المعنی ہو گیا اس لئے کہا جاویگا کہ الاستواء معلوم لانہ اثبتہ تعالیٰ لنفسہ والکیف مجہول فلا ندری ہل ہو بالاقبال علیہ او بالاحتیاز والاستیلاء او الجلوس ثم الجلوس ہل ہو بالمعنی المعروف او بمعنی انفاذ الامر فتشابہ الامر۔ دوم یہ کہ اگر معانی محتملہ میں سے کوئی معنی بنا بر احتمال بیان کئے جائیں تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی معنی علی سبیل القطع متعین کئے جائیں تو تقول علی اللہ ہے۔ اعاذنا اللہ منہ پس بعض غیر مقلدین[ف] کا یہ دعویٰ کہ استویٰ صرف عرش پر ہونا مراد ہے اور ماسوائے اسکے سب غلط اور باطل ہے وہ ایک ادعائے باطل ہے۔ وما نقل من الفقہ الاکبر المنسوب الی ابی حنیفۃ رح فالجواب عنہ انہ لم یثبت نسبتہ الیہ رضی اللہ عنہ۔ وما نقل عن کتاب العلو للذہبی فلیس فیہ ان کونہ فوق العرش ثابت من الاستواء علی العرش وما نقل عن ابن خزیمۃ فلیس فیہ دلیل علی ما قال وکذا ما نقل عن ابن القیم وغیرہ۔ والعجب منہ انہ تمسک باقوال الذین لم یقیموا علی ما ادعوا دلیلا من الکتاب والسنۃ بل ادعوا دعاوی مجردۃ بشہادۃ ذوقہم او تقلید من سبقہم لو ثبت صحۃ النقل عنہم مع انہ یقول لا حجۃ فی قول احد ما لم یستند الی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس الصحیح۔ سوم یہ کہ نصوص میں جو صفات حق سبحانہ کیلئے ثابت کی گئی ہیں اگر لغت عرب میں اُن کے معنے متعین ہیں جیسے سمع وبصر وکلام وغیرہ تو ان کو حق سبحانہ کیلئے بذلک المعنی ثابت کیا جائے گا مگر بنفی مشابہت مخلوق اور اگر متعین نہیں ہیں تو بلا تعیین معنی ان کو حق سبحانہ کیلئے ثابت کیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہ حق سبحانہ نے استویٰ علی العرش فرمایا ہے اور اس کے کئی معنی ہیں اور ہر معنی حق سبحانہ کیلئے ثابت ہیں[ف] پر تعیین مراد استواء میں توقف کیا جاوے گا اور کہا جاویگا کہ حق سبحانہ مستوی علی العرش ہے بالمعنی الذی اراد اللہ تعالیٰ ہاں اگر استواء کے صرف ایک معنی ہوتے یا دوسرے معانی کا احتمال نہ ہوتا تو سمع وبصر کی طرح اُن کی تعیین ضروری

ف مراد نفیر الشہر غیر مقلد بنارسی ہے جس نے اپنی کتاب اتمام الحجۃ والبرہان علی المولوی اشرف علی در وجیہ الزمان بیان القرآن کے مضمون پر اعتراض کیا تھا ۱۲ ف بشرط عدم استحالہ عقلیہ ۱۲ منہ

تھی اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی جان لینا ضروری ہے کہ جہاں بشہادت عرف اہل لسان کسی کلام کا استعارہ و کنایہ ومجاز ہونا معلوم ہو وہاں اس کے معنی مجازی لینا ضروری ہے مثلاً حق سبحانہ یہود کے رد میں فرماتے ہیں۔ یداہ مبسوطتان۔ پس اس سے یہاں بشہادت عرف بسط ید جود وسخاوت سے کنایہ ہے پس ہاتھ کا حق سبحانہ کے لئے ثابت کرنا زلت فاحشہ ہوگا۔ وکذا قولہ تعالیٰ ان ربک لبالمرصاد فلا یصح اثبات المرصاد لہ تعالیٰ لانہ کنایۃ ومجاز لا حقیقۃ۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے اس لئے ادائے مقصود میں محاورات عرب کا اتباع ضرور ہے پس جس مضمون کو وہ صراحت کیساتھ بیان کرتے ہیں وہاں صراحۃ کہی گئی ہے اور جس کو وہ کنایہ اور استعارہ ومجاز کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں وہاں کنایہ واستعارہ ومجاز اختیار کیا گیا ہے پھر صراحۃ کی صورت میں بھی اسی قدر صراحۃ ہو سکتی ہے۔ جہاں تک زبان متحمل ہو اور جب زبان ہی متحمل نہ ہو تو پھر تقریبی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مثلاً صفات خداوندی جنکو بعینہا ظاہر کرنیکے لئے عربی زبان میں الفاظ نہ تھے اس لئے اُن کے اظہار میں وہی لفظ استعمال کئے گئے جو موضوع الصفات المخلوقین ہیں جیسے سمع وبصر وغیرہ کیونکہ صفات مخلوقین کو صفات باری تعالیٰ سے کوئی نسبت ہی نہیں اور اسی لئے اشتراک سمع وبصر وغیرہ درمیان صفات الخالق والمخلوق اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور اس مضمون پر تنبیہ کیلئے حق سبحانہ نے لیس کمثلہ شئی فرمادیا ہے۔

چہارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے ہو معکم اینما کنتم ای بعلمہ وان ربک لبالمرصاد وغیرہ اور بعض ایسے ہیں جن میں علماء کا طرز عمل مختلف ہے۔ چنانچہ بعض ان میں تاویل کرتے اور استعارہ وکنایہ ومجاز قرار دیتے ہیں اور بعض کہتے ہیں لا نفسرہا ولا نتکلم فیہا بل نمرہا کما جاءت۔ مسلک ثانی مسلک سلف ہے اور مسلک اول مسلک متکلمین ہے۔ ان دو جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت ہے جو نہ سلف کے طریق پر ہے اور نہ متکلمین کے طریق پر۔ یہ لوگ نصوص کو اُن کے معانی حقیقیہ پر محمول کرتے ہیں مگر بنفی تشبیہ بالمخلوق۔ پس یہ لوگ نہ طریق سلف پر ہیں اور نہ طریق متکلمین پر بلکہ ایک اعتبار سے ان کو متکلمین ہی میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ متکلمین کی طرح یہ بھی مؤول ہیں گو طریق تاویل مختلف ہے کیونکہ وہ کلام کو حقیقۃ سے پھیرتے ہیں یہ کلام کو حقیقۃ پر محمول کرتے ہیں و داخل تاویل۔ اب ہم ان تینوں مسلکوں کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں مثلاً حق سبحانہ فرماتے ہیں خلقتہ بیدی تو سلف تو کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنے لئے خلق بالید ثابت کیا ہے سوم بھی کہتے ہیں کہ خلقتہ بیدی لیکن ہم نہیں جانتے کہ خلق بالید سے کیا مراد ہے آیا یہ کنایہ ہے خلق بنفسہ سے اور معنی یہ ہیں کہ خلقتہ بنفسی دون غیری یا درحقیقت اُس نے ہاتھ ہی سے پیدا کیا ہے ہم نہیں جانتے کہنا تھا کہ کیا مراد

حدا اور متکلمین کہتے ہیں کہ خلق بیدہ سے مراد خلق بنفسہ ہے۔ یا ید سے مراد قدرت ہے اور گروہ ثالث کہتا ہے کہ ید کے
معنی حقیقی مراد ہیں اور خدا کے ضرور ہاتھ ہیں مگر جیسے اُس کی ذات ہے ویسے ہی اُسکے ہاتھ ہیں اس تحقیق سے
گروہ ثالث اور مسلک سلف میں اچھی طرح فرق ظاہر ہوگیا کہ گروہ ثالث طریقہ سلف سے جدا اور طریق متکلمین سے
اقرب ہے بلاشتراک الحزبین فی التاویل وان کان طریق التاویل مختلفا۔ اور اگر گروہ کو مجسمہ کہنا تو صحیح نہیں مگر اصحاب
ظواہر من اہل التاویل کہنا صحیح ہے اس تحقیق سے بعض غیر مقلدین اور اس کی جماعت کا ادعاء اتباع سلف اور حضرت
مولانا مد ظلہم العالی پر الزام اتباع جہم غلط ثابت ہوگیا۔ تحقیق یہ کہ اس مسئلہ میں مسلک سکوت جو طریقہ ہے سلف کا وہ
احوط ہے۔ رہا مسلک تاویل تو اس میں میرے نزدیک جب تک محاورات اہل لسان مساعد ہوں اُس وقت تک
کوئی مضائقہ نہیں مگر اس میں بھی یہ شرط ہے کہ تاویل خاص پر قطع ویقین نہ ہو بلکہ تاویل بنا بر احتمال ہو لیکن جب
تاویل محاورات و ذوق اہل لسان سے خارج ہو جائے یا اس کو یقینی سمجھا جائے تو یہ طریق پر خطر ہے۔ اس تحقیق سے
معلوم ہوگیا کہ بعض غیر مقلدین اور ان کے ہم مشربوں کا مسلک بھی پر خطر ہے جس طرح جہم وغیرہ کا کیونکہ یہ دونوں اپنی
تاویلات پر جازم ہیں اور یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حضرت مولانا کا مسلک قابل اعتراضات نہیں ہے کیونکہ انھوں نے
کسی تاویل کو یقینی نہیں سمجھا اور نہ وہ محاورہ اہل زبان سے خارج ہے۔

قولہ فی بیان القرآن فی الآیۃ المذکورۃ یعنی آسمان میں الخ **اقول** یہ تفسیر اس ترجمہ کے خلاف نہیں ہے جو بعض نے کیا ہے
یعنی پھر بیٹھا تخت پر کیونکہ تخت پر بیٹھنے کے دو معنی ہیں ایک حسی معروف دوسرے معنوی جس کا حاصل زمام سلطنت
ہاتھ میں لینا اور انفاذ امر تدبیر و تصرف شاہانہ ہے اور نہ الفاظ قرآن میں تعیین معنی اول کی کوئی دلیل ہے اور نہ الفاظ
ترجمہ میں۔ پس بنا بر احتمال و بانفی معنی اول معنی ثانی سے تفسیر کردی گئی ہے پس وہ شبہات جو بعض غیر مقلدین نے وارد
کئے ہیں کافور ہوگئے۔

قولہ فی الحاشیۃ علی الآیۃ المذکورۃ الارجح حملہ علی الحقیقۃ اقول اراد رضی اللہ عنہ بالحقیقۃ الجلوس او التمکن او الاستقرار علی
العرش ووجہ الارجحیۃ کونہ حقیقۃ وفیہ ان ہذا الترجیح معارض بترجیح آخر وہو کون المجاز متعارفا وانسب بشان
منزہ بالغرض التنزیہ کما لا یخفی فلا یکون المعنی الحقیقی ارجح فالارجح ہو السکوت عن تعیین معناہ کما ہو مسلک السلف رحمہم اللہ

عہ یہ گروہ غیر مقلدین کا ہے اور گو اس میں بعض [illegible] بھی داخل ہیں مگر چونکہ [illegible] ان کے خیال کا خصوص [illegible] بلکہ وہ
ان کی ذاتی رائے ہے اسلئے اس باب میں ان کی تقلید واجب نہیں [illegible] الاجتہادیات نیز یہ لوگ اس باب میں
گرفتار ہیں کہ جب یہ کوئی دعویٰ کرتے ہیں تو اس پر اپنی نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو خود متکلمہ ہیں اور وہ متشابہ ہونے کے
ان کی دلالت ان کے مدعا پر ظنی ہے ۱۲۔
عہ فقیر اللہ غیر مقلد [illegible] مذکور ہوا منہ عہ فقیر اللہ مذکور ہوا منہ للعہ فقیر اللہ مذکور ہوا منہ۔

رسالہ تحقیق التنبیہ باہل السفلح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح

السوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ مہر کثیر ہوتا
ہے کہ جس کو وہ شخص ادا نہیں کر سکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہئے یا نہیں۔

الجواب۔ اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت مؤکدہ ہو یعنی نفس
میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کریگا تو بظن غالب یا علی الیقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام
ہے زنا اور نظر حرام اور استمنا بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال
کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیت کی ہے اور تینوں حال میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح مہر معجل پر قدرت
ہو یا مہر مؤجل ہو گو فی الحال اس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور مہر کثیر
پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ مؤجل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں ہے دلیل الجمیع ما فی الدر المختار ویکون واجبا عند
التوقان فان تیقن الزنا الا بہ فرض نہایہ۔ وہذا ان ملک المہر والنفقۃ والا فلا اثم بترکہ بدائع۔ ویکون سنۃ
مؤکدۃ فی الاصح فیاثم بترکہ ویثاب ان نوی تحصینا وولدا حال اعتدال ای القدرۃ علی وطء ومہر ونفقۃ اھ
وفی رد المحتار تحت قولہ عند التوقان قلت وکذا فیما یظہر لو کان لا یمکنہ منع نفسہ عن النظر المحرم او عن الاستمناء بالکف
فیجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا وفیہ تحت قولہ وہذا ان ملک المہر والنفقۃ قلت ومقتضاہ الکراہۃ
ایضا عند عدم ملک المہر والنفقۃ [illegible] ایضا وان خاف الزنا لکن [illegible] فی الدر المختار بعد اسطر
انہ یندب الاستدانۃ لہ وہذا مناف للاشتراط المذکور الا ان یقال الشرط ملک کل من المہر والنفقۃ ولو بالاستدانۃ
او یقال ہذا فی العاجز من الکسب ومن لیس لہ جہۃ وفاء الخ دلالت روایات کی جواب کے اجزاء پر
ظاہر ہے صرف دو امر غالبا محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں متبادر قدرت علی المہر سے قدرت فی الحال
معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی
ہر قسم پر اُسکے مناسب قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہوگیا۔ نیز بالاستدانۃ اور لیس لہ جہۃ وفاء سے بھی مہر
مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا رہنا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ
اس دین میں خود منکوحہ کے مصالح بھی ہیں اسیطرح زوجین میں باہم محبت و مودت رہنا ابرار کیلئے مقوی ہے
خصوص نساء ہند میں اور عبارت ذمہ وفاء اور ابراء میں مشترک ہے اور صورت وفا میں بھی تدریج پھر تاجیل الخ

استعانت غیر سے بھی سہل ہے پھر جواز استعانت کے بعد عسرت کی صورت میں وجوب انہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستعانۃ میں قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہوگئی۔ دوسرا امر محتاج تنبیہ یہ ہے کہ عبارت مقتضاہ الکراہۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت میں باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے اور اس کا جو جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جس کا حجت ہونا محتاج دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محل بحث نہیں بلکہ روایت استعانۃ اس میں صریح ہے اور صریح مقدم ہوگا مقتضا پر۔ پس ان دونوں امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ کی دلالت سے خارج نہ رہا وللہ الحمد پس صورت مسئولہ میں قیود مذکورہ جواب کیساتھ نکاح کا تاکد ثابت ہوگیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ گیا وہ یہ کہ بعض روایات میں (جو کہ عنقریب مذکور ہونگی) نکاح میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر ناقابل تحمل کے ادا کی نیت نہایت مستبعد ہے تو ایسی حالت میں نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالا مخدوش ہو جاویگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

۱۔ ینوی ان لا یعطیہا من صداقہا شیئا الخ ۲۔ وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیہا ۳۔ لیس فی نفسہ ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا الخ ان الفاظ میں ادنیٰ تامل کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے سبب عدم نیت ادا پر وعید نہیں ہے بلکہ نیت عدم ادا پر وعید ہے حیث قال ینوی ان لا یعطیہا وھو ینوی ان لا یؤدیہ ولم یقل لا ینوی ان یعطیہا او لا ینوی ان یؤدیہ۔ اور دونوں عنوانوں کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت میں جو لا ینوی کا مرادف وارد ہے یعنی لیس فی نفسہ ان یؤدی الخ سو مراد اس سے بھی ینوی ان لا یؤدی ہے جس کا قرینہ اسی روایت میں خدعہا کیساتھ تفسیر فرمانا ہے کیونکہ خداع میں نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہے پس سب روایات کا حاصل مشترک نیت عدم ادا ہے نہ کہ عدم نیت ادا۔ البتہ عدم نیت ادا اگر بلا عذر ہو تو احکام میں وہ بھی بجائے نیت عدم ادا کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گذر جائے اور کوئی مکلف ادا کی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت ادا بجائے نیت عدم ادا کے ہوگی لیکن عذر کی حالت میں اس کا حکم جدا ہوگا اسی لئے بلا عذر کی قید لگائی ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ حالت عذر میں محض صورۃً عدم نیت ہوتی ہے ورنہ واقع میں ادا ہی کی نیت ہوتی ہے اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہو جاویگا ادا کردوں گا پس وہ شبہ بھی رفع ہوگیا اور جواب مذکور خدشہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہوں جن کے کچھ کچھ ٹکڑے جواب شبہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ روایات یہ ہیں روی الطبرانی فی الکبیر عن صہیب الخیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امراۃ ینوی ان لا یعطیہا من صداقہا شیئا مات یوم یموت وھو زان الحدیث وفی اسنادہ عمرو بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امراۃ علی صداق وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیہا فھو زان الحدیث وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواتہ ثقات عن میمون الکردی عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امراۃ علی ما قل من المہر او کثر لیس فی نفسہ ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا فمات ولم یؤد الیہا حقہا لقی اللہ تعالیٰ یوم القیمۃ وھو زان الحدیث الروایات کلہا فی الترغیب والترہیب فی ذکر الترہیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات میں جو عدم ادا پر وعید ہے اس کی علت اضرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اتلاف حق ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال مٹول کرے جس کو حدیث مطل الغنی ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عذر میں تو آیت وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ میں خود امہال کو واجب فرمایا ہے یا اس صورت میں ہے کہ صاحب حق سے وعدہ تعجیل کا کیا تھا اور نیت میں تاجیل تھی جس کو اوپر ایک روایت میں خداع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ اضرار و اتلاف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صاحب حق معاف کردیگا خواہ وہ بعد میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا اور ہندوستان میں عام عادت سے تاجیل پر رضا معلوم ہے یا توقع ابرا مظنون ہے اسلئے اس حالت میں توقف محل وعید نہ ہوگا اور اتلاف حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اتلاف پر وعید آئی ہے چنانچہ احادیث بالا کیساتھ ہی کتاب الترغیب والترہیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادی اللہ عنہ فی الدنیا او فی الآخرۃ کما ورد کلاھما فی ھذا المقام یعنی ومن اخذ اموال الناس یرید اتلافہا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں اشتراء کے بعد ثمن نہ دینے والے کو خائن اور دین کو ادا نہ کرنیوالے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کے متعلق ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مال کے متعلق ہے جیسا خیانت و سرقہ سو اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں اختلاف ہے ورنہ نفس معنی میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اتلاف حق واجب پر معصیت کا حکم

فرماتے ہیں گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر بجدا معصیت سے ہے للتناسب بین طرفی التشبیہ۔ واللہ اعلم
وقت ھذہ العجالۃ بتحقیق التشبیہ باھل السفاح لمن لا یرید اداء المھر فی النکاح۔ ۳۰ رجب ۱۳۵۲ھ

رسالۃ تعدیل الدھر فی درجۃ تقلیل المہر

تمہید۔ منجانب ریاست جاوہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادت مہر بغرض مشاورت آیا جس کا جواب یہاں سے لکھا گیا اول خط کی نقل کیجاتی ہے پھر جواب جس میں اس مضمون کا خلاصہ لیا گیا ہو نقل کیا جاتا ہے
مضمون خط ریاست جاوہ۔ بخدمت مولانا اشرفعلی صاحب تھانوی دام فیضہ السلام علیکم۔ جاوہ ایک اسلامی ریاست ہے یہاں کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ مہر باندھتے ہیں جس کو وہ کسی طرح ادا نہیں کر سکتے یہ بے اعتدالی مذہبی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے۔ میری ہدایت کیموافق یہاں کے مفتی صاحب شہر نے منسلکہ تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاف حد بندی نہیں اس لئے مکلف خدمت ہوں کہ اگر تجویز میں ترمیم کی گنجائش ہو تو ازراہ کرم اصلاح فرمادی جائے یا شرعی احکام کے تحت میں ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سد باب ہو جائے فقط۔

الجواب۔ اس خاص تجویز کا مجمل ماحصل یہ سمجھ میں آیا ہے کہ احادیث سے تقلیل مہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر اس تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اس کا سہولت اداء و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اس کے کوئی شخص بہت زیادہ مہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاویگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات میں چالیس اوقیہ سے زائد مہر نے پر زائد کو بیت المال میں داخل کرنیکی رائے منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سو ایک عورت کے محاجہ پر آپنے اس سے رجوع فرمالیا ھذا کما فی الدر المنثور غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت اداء و استطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جدا ہے نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہیں ہو سکتا ان موانع مذکورہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضاءً جائز نہیں لیکن چونکہ مہر کے ایک معتد بہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول ادا کرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء رکما فی رد المحتار باب المہر تحت قول الدر المختار روایۃ الاولی تحمل علی المعجل) اور بعض جگہ مقدم و مؤخر کی تعیین کا عرف بھی ہے اسلئے اگر قضاءً یہ تجویز کر دیا جاوے کہ نصف مہر معجل یعنی مقدم اور نصف مؤجل یعنی مؤخر الی الاجل المشروط او المعروف ہونا چاہئے تو اس صورت میں تحدید بھی نہ ہوگی اور اصل مقصود یعنی تقلیل مہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہو جاویگا کیونکہ استطاعت سے

زائد کا نصف دینا بھی عادۃً متعذر ہے اھ اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جوابًا عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر مہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت میں عام رواج ہو جاوے تو تاوقتیکہ رواج نہ بدلے اس وقت تک وہی مقدار کثیر شرعاً مہر مثل قرار دیجاویگی اور بہت سے احکام (جیسے اس سے کم پر بعض صورتوں میں نکاح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل فسخ ہونا وغیرہ ذلک) اس مقدار کیساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ رہے گا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کیمتعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جن سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر ان کا نتیجہ عرض کروں گا۔

الروایات ھذہ۔ الروایۃ الاولیٰ۔ فی الھدایۃ کتاب الکراھیۃ ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس لقولہ علیہ السلام لا تسعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد فالیہ التقدیر فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامۃ علی ما نبین الی قولہ فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون عن القیمۃ تعدیا فاحشا وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذ لا باس بہ بمشورۃ من اھل الرأی والبصیرۃ فاذا فعل ذلک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منہ اجازہ القاضی وھذا ظاہر عندھما الا ان یکون الحجر علی قوم باعیانھم وفی الکافی الظاھر عندھما لا یفعلوان رأیا الحجر لکن علی قوم معین او قوم باعیانھم اما علی قوم مجھولین فلا وھھنا کذلک فلا یصح اھ

الروایۃ الثانیۃ۔ فی روح المعانی تحت قولہ تعالیٰ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وھل یشمل (المعروف) المباح ام لا فیہ خلاف فقیل انہ لا یجب طاعتھم فیہ اذ لا یجوز لاحد ان یحرم ما حلل اللہ ولا ان یحلل ما حرمہ اللہ وقیل تجب ایضا کما نص علیہ الحصکفی وغیرہ وقال بعض محققی الشافعیۃ تجب طاعۃ الامام فی امرہ ونھیہ ما لم یامر بمحرم وقال بعضھم الذی یظھر ان ما امر بہ مما لیس فیہ مصلحۃ عامۃ لا یجب امتثالہ الا ظاھرا فقط بخلاف ما فیہ ذلک فانہ یجب باطنا ولکن ایقال فی المباح الذی فیہ ضرر للمامور بہ اھ قلت ولھذا الظاھر یجمع بین جمیع الاقوال فالوجوب یحمل علی الظاھر وعدم الوجوب علی الباطن وفیہ ایضا والعامۃ علی الوجوب ظاھرا او باطنا والقواعد تقتضی ترجیح ھذا الظاھر واللہ اعلم

الروایۃ الثالثۃ۔ فی الھدایۃ کتاب احیاء الموات فصل کرہ الاحتکار الاول ای المھر الذی ھو

هو غیر مملوک لاحد) کرہ علی السلطان من بیت مال المسلمین فان لم یکن فی بیت المال شیٔ
فللامام یجبر الناس علی کری احیاء لمصلحۃ العامۃ اذ ھم لا یقیمونہا بانفسہم وفی مثلہ قال عمر لو ترکتم
لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی میاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسہم اھ

الروایۃ الرابعۃ — وفی الدر المختار تکبیرات العید بحث المعراج طاعۃ الامام فیما لیس معصیۃ
واجبۃ وفیہ بعد اسطر ان امر الخلیفۃ لا یبقی بعد موتہ او عزلہ کما صرح بہ فی الفتاوی الخیریۃ و
بنی علیہ انہ لو نھی عن سماع الدعوی بعد خمس عشرۃ سنۃ لا یبقی نھیہ بعد موتہ واللہ اعلم اھ۔

الروایۃ الخامسۃ — فی رد المحتار کتاب الحجر تحت قول الدر المختار ویمنع مفت ماجن وطبیب جاہل ومکاری مفلس
مانصہ اشار الی انہ لیس المراد حقیقۃ الحجر وھو المنع الشرعی الذی یمنع نفوذ التصرف لان المفتی لو افتی بعد الحجر واصاب
جاز وکذا الطبیب لو باع الادویۃ نفذ فدل علی ان المراد المنع الحسی کما فی الدرر عن البدائع اھ

اب روایات پر نتیجہ کو متفرع کرتا ہوں کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت ورعایت تمام جوانب شرعیہ وعادیہ کے
نہایت مستحسن مناسب ہے اس وقت اس سے اچھی تجویز میرے ذہن میں حاضر نہیں اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہیں مگر اس
میں قابل غور یہ امر ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہوگا اگر قانون لازمی بنانا ہے اس طرح سے کہ اگر متناکحین اسکو
خلاف معاملہ کریں یعنی نصف مہر معجل نہ دیا جاوے تو اس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جاوے اور جبراً نصف مہر کی
تقدیم پر مجبور کیا جاوے تب تو شرعاً ایسا قانون بنانا جائز نہیں۔ دلیلہ الروایۃ الاولی اگر اس پر شبہ کیا جاوے
کہ حاکم مسلم کو گو ایسا عام قانون بنانے کا اختیار نہ ہو جس سے حکم شرعی کے تغیر کا ایہام ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات
مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جس کا مکمل قانون کتب فقہیہ کے کتاب الحجر میں مذکور ہے اور حجر کی حقیقت
یا لازم بطلان تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں اسباب حجر نہیں جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت
میں بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہیں کیا جاتا دلیلہ الروایۃ الخامسۃ حیث لم یبطل بیع الادویۃ وغیرھا
بعد المنع الیہ — دوسرے اس میں شرط یہ ہے کہ وہ محجور علیہ معین ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولی
میں اس کی بھی تصریح ہے فی قولہ فاذا فعل ذلک الی قولہ فلا یصح اور ظاہر ہے کہ محل تکلم فیہ میں کوئی جماعت
بھی معین نہیں محجور علیہ ہمیشہ بدلتے رہیں گے اس لئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہیں ہو سکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو
زیادت مہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مباح کو منع کرے تو محکومین پر اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے
ترک پر تعزیر جائز ہے پس تنفیذ بطور حجر کے نہ ہو حتی کہ زیادت مہر یا تاجیل مہر کے التزام کو باطل نہ کیا جاوے

لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعت امراء مسلمین آیات واحادیث میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا
محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر ونہی شرعی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا
دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اس میں مصلحت
عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام اس میں تو اطاعت ظاہراً و باطناً واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہراً واجب
ہے تاکہ فتنہ نہ ہو باطناً واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا ہر شخص کو اختیار ہے اور اگر اس سے قطع نظر کرکے اطاعت
مطلقہ کو بھی واجب کہا جاوے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہوگا گو بعد حکم اطاعت واجب ہو یہ
سب تفصیل روایت ثانیہ میں اور اسی طرح ضرر عام کی قید روایت ثالثہ میں مذکور ہے اور حاکم کیلئے ایسے
حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمۃ میں صریح ہے عن المسور بن مخرمۃ فی قصۃ خطبۃ علی بنت
ابی جہل قال صلی اللہ علیہ وسلم انی لست احرم حلالا ولا احل حراما الحدیث۔ دیکھئے آپ نے باوجود ناخوشی
کے حضرت علیؓ کو نہی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو مغیثؓ سے
نکاح کرنیکا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تامرنی آپ نے جواب دیا
انما اشفع جس پر انہوں نے عذر کیا لا حاجۃ لی فیہ اور آپ نے مجبور نہیں فرمایا کذا فی المشکوۃ باب بعد باب
المباشرۃ عن البخاری واما امرہ صلی اللہ علیہ وسلم زیدا رض وزینب رض بالنکاح فکان للمصلحۃ العامۃ
فی مثل ھذا المقام او ھو من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خصوص اولی او کان لمعالجۃ النخوۃ وھو من
باب ازالۃ المنکر۔ پھر اس سے قطع نظر کرکے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر
باطل ہو جائے گا اس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتھ تجدید کی حاجت ہوگی کما فی الروایۃ الرابعۃ۔
اور اگر یہ شبہ کیا جاوے کہ جب زیادت مہر ایک درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف نہی عن المنکر کے
تحت میں مخالفت کرنیوالیکو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ
معصیت میں نہیں جس پر سزا دینا جائز ہو بلکہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث میں اس کو ابغض فرمایا
ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جاوے کہ بعض احادیث
میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اس کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور
ظاہر ہے کہ مقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت ادا عادۃً لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ
نیت عدم ادا یا عدم نیت ادا پر ہے اور اس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقلیل مانع دونوں کیساتھ اس کا

تحقق وعدم تحقق مجتمع ہو سکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق میں مصرح ہے اور جب منکوحہ کو معلوم ہوا اور وہ اس پر راضی ہو تو علت نہیں پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ[۱] تحقیق التشبیہ باھل السفاح + لمن لا یرید اداء المھر فی النکاح میں ہے پس کا معصیت موجب لاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا یہ سب کلام اُس صورت میں ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر میں ہو اگر محض درجہ ترغیب و مشورہ میں ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جاوے کہ دیکھئے روایت اولیٰ میں تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کے وقت جبر کی بھی اجازت دیدی گئی اسی طرح اگر تقلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جاوے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس میں بھی جبر کی اجازت دیجاوے بلکہ در مختار کتاب الکراہیۃ میں عام غلا میں امام مالکؒ کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے جواب یہ ہے کہ وہاں عدم تسعیر میں ضرر عام ہے اور یہاں تکثیر مہر یا عدم تعجیل میں ضرر خاص ہے جس پر زوج وزوجہ راضی ہیں فافترقا۔ اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہو گیا کہ احتکار اقوات میں مخالفت پر تعزیر مشروع ہے کما فی الدر المختار کتاب الکراھۃ فان لم یرجع بل خالف امر القاضی عزرہ بما یراہ رادعا لہ اھ وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس میں ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جاوے اور غالباً یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ میں حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کر دے تو وہ واجب ہو جاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصہ سوال میں مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ یہ بعض شق متعین نہیں خاتم حدیثیہ سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ جواب ادا ہو جاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے ادا کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا ولکن ھذا اخر الکلام + فی ھذا المقام + واللہ ولی الاحکام + فی کل حلال وحرام + وارجو ان یحمد ھذا الجواب المتعدل اھل الدھر + فی دفع تکثیر المھر وتقلیلھا بحسن المشاورۃ + فی استقصار ریاست جاورہ + والحمد للہ المفضال المنعام + علی اتمام الکلام + وصلی اللہ تعالی علی نبیہ سید الانام + الف الف صلوۃ والسلام + الی یوم القیام +

۲۷ رجب یوم جمعہ ۱۳۵۲ھ

---

[۱] یہ رسالہ وضع ترتیب میں رسالہ ہذا کے متصل ہے۔

رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم

تمہید۔ ایک صاحب نے اپنے خط کے ساتھ ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اُس کے متعلق یہاں ایک تحقیق لکھی گئی ذیل میں دونوں منقول ہیں۔

مضمون۔ صوم رمضان کے متعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ جہانتک مجھے یاد ہے آپنے ابتک اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ رمضان کے روزوں کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب اور قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان ہیجات و حرکات کے چند دنوں کیلئے روکا ہے جن سے قوت بہیمیہ میں ہیجان پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا عورتوں سے متمتع ہونا اور ان تینوں چیزوں سے چھوٹ دینے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے روزہ کی تکمیل کیلئے جو باتیں ضروری قرار دی ہیں اُن میں ایک یہ ہے کہ غذا میں جہانتک ممکن ہو کمی کیجائے چنانچہ امام غزالیؒ احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ روزے کی تکمیل کی پانچویں شرط یہ ہے کہ افطار کیوقت حلال کھانا بھی اس قدر نہ کھایا جائے کہ پیٹ میں امتلاء پیدا ہو جائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی ظرف اُس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہیں جو حلال کھانے سے بھر لیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جبکہ روزے دار اپنے افطار کے وقت اس کمی کی تلافی کرے جو دن میں کیگئی ہے بلکہ بسا اوقات طرح طرح کے کھانوں سے وہ اس پر اضافہ کر لیتا ہے یہانتک یہ ایک مستقل عادت ہو گئی ہے کہ رمضان کیلئے ہر قسم کے کھانے مہیا کئے جاتے ہیں اور اس میں وہ وہ کھانے کھائے جاتے ہیں جو اور مہینوں میں نہیں کھائے جاتے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ روزے کا مقصد بھوکا رہنا اور خواہش نفسانی کو شکست دینا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کرنے کی قوت حاصل ہو لیکن جب معدے کو صبح سے شام تک خالی رکھا جائے یہانتک کہ اس کی خواہش طعام میں ہیجان پیدا ہو جائے اور اُس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہو جائے پھر اُس کو لذیذ کھانے کھلا کر آسودہ و سیر کر دیا جائے تو اُس کی لذت طلبی بڑھ جائیگی۔ اس کی قوت دگنی ہو جائیگی اور وہ خواہشیں اُبھر جائیں گی جو تعزیر بنا دبی ہوئی تھیں غرض روزے کی روح اُن قوتوں کو ضعیف کرنا ہے جو بُرائی کیطرف میلان پیدا کرنے میں شیطان کا آلہ ہیں۔ اور یہ غرض صرف تقلیل غذا سے حاصل ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہ ہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ معمولاً کھاتا تھا لیکن اگر صبح و شام

دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اُسکو ... سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ آداب صوم میں یہ ہے کہ روزہ دار دن کو بہت نہ سوئے تاکہ اُسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے۔
(احیاء العلوم ج ۱ مطبوعہ مجتبائی پریس ص[illegible])۔

احادیث کے مطالعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید اہتمام نہیں کیا جاتا تھا کہ بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے۔ سحر میں بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف کھجوریں کھائیں بعد کو بعض صحابہ ستو گھول کر لائے تو ستو پی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی رنگینی اور بوقلمونی نظر نہیں آئی۔ لیکن اس وقت مسلمانوں کی حالت کیا ہے۔ رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کر لی ہے۔ معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت گھنگنی اور پھلوڑی (پھلکی) تو لازمی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم جزو فرض کر لیا گیا ہے۔ کھانا میں جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کر ہی لیتا ہے۔ اہل مقدرت کے دسترخوان تو رمضان میں گویا رنگینی غذاؤں کا گلدستہ بن جاتے ہیں۔ دعوتوں کا ہنگامہ گرم ہو جاتا ہے۔ روزہ کشائی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بن جاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیاداروں کی نہیں ہے علماء و صوفیہ بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ رمضان میں بجائے اسکے کہ حدیث و قرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے ہمارے عربی مدارس میں تعطیل ہو جاتی ہے۔ ہمنے ایک خالص تصوف کے مرکز کے متعلق ایک مضمون پڑھا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اٹھاتے ہیں بیدار رہتے ہیں اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ تراویح سے پہلے تراویح کے بیچ میں اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپنے زیادہ تر علماء و صوفیہ کا فیض صحبت اٹھایا ہے اس لئے براہ کرم مجھ کو اور ناظرین سچ کو اس معاملہ میں اپنی معلومات سے فائدہ پہنچائیے اور یہ بتائیے کہ اس کی سند کیا ہے۔

تحقیق۔ بعد الحمد والصلوٰۃ تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے۔ (۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں۔ منصوص۔ اجتہادی۔ ذوقی۔ اجتہادی میں اجتہاد سے مراد وہ ہے جسکو فقہاء اجتہاد کہتے ہیں اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ واقع میں نص ہی سے ثابت ہوتے ہیں اجتہاد سے صرف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ القیاس مظہر لا مثبت اور ذوقی وہ احکام ہیں جو نص کا مدلول نہیں نہ بلاواسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادیات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض

وجدانی ہوتے ہیں اور اس ذوق و اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں اور یہ مدلول نص نہیں ہیں اسی واسطے مجتہدین سے ایسے احکام منقول نہیں نہ کسی پر ان احکام کا ماننا واجب ہے محض اہل ذوق کا وجدان ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان میں بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ اشارات کتاب و سنت سے ان کی تائید ہو جاتی ہے تو اس صورت میں ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب و سنت کے خلاف ہو تو اس کا رد واجب ہے اور اگر کتاب و سنت سے نہ متایّد ہوں نہ اس کے خلاف ہوں تو اس میں جانبین میں گنجائش ہے اسی طرح اگر ایک صاحب ذوق کو متایّد معلوم ہوں اور دوسرے کو خلاف تب بھی اس میں جانبین میں گنجائش ہے اور اجتہادیات جزو فقہ ہیں اور ذوقیات جزو تصوف۔ (۲) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکم متعدی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود و عدم اس کیساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ میں بھی عام ہے جیسے طواف میں رمل کہ اُسکی بنا ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی۔ مگر تمام مسائل تصوف کو اس شان کا نہ سمجھا جاوے اُن میں بھی بعض اجتہادی ہیں اور بعض منصوص بھی ہیں مقصود یہ ہے کہ اُن میں جو ذوقیات ہیں اُن کی یہ شان ہے جو مذکور ہوئی (۳) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور مقدمات یہ احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہیں مقاصد نہیں ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہیں یا اجتہادی۔ (۴) احکام منصوصہ و اجتہادیہ شریعت ہیں۔ احکام ذوقیہ شریعت نہیں البتہ اسرار شریعت اُن کو کہا جا سکتا ہے اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہیں۔ اب مقصود عرض کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالیؒ کا یہی ذوق ہے اور جو کچھ اس باب میں احیاء العلوم میں فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور اُن کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہیں مطلق جوع کے باب میں وہ اسی کے قائل ہیں اور بعض کا ذوق اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ شرح شمائل ترمذی میں ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ومن جملۃ الصوفیۃ تقلیل المطعم واکل الدسم حتی ییبس بدنہ و یعذب نفسہ بلبس الصوف ویمتنع من الماء البارد وما ھذہ طریقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا طریقۃ صحابتہ واتباعھم انما کانوا یجوعون اذا لم یجدوا شیئا فاذا وجدوا اکلوا الخ (من حاشیۃ تقلیل الطعام بصورۃ الصیام) اور حضرت شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ ابواب الصوم میں فرماتے ہیں۔ ثم ان تقلیل الاکل والشرب لہ طریقان احدھما ان لا یتناول منھا الا قدر یسیر او الثانی ان یکون المدۃ المتخللۃ بین

الاکلات مرتین هو علی الفصل المعتاد والمعتبر فی الشرع هو الثانی لانه یخفف وینقه ویلیق بالنفل من القاء الجوع والعطش
والجوع البهیمیة خبرة ودهشته وبلغ علیها انها تاحس سادة الاول انما ینقص ضعفا یسیرا ولا یجد بالا حتی یفرغ
منه ویلم فان الافضل لا یأتی تحت التشریع العام الا بجهد فان الناس علی منازل مختلفة جدا الخ۔

الحاصل یہ تو معلوم ہو لیا کہ مسئلہ متکلم فیہا میں ذوق مختلف ہیں اب یہ دیکھنا ہے کہ کونسا ذوق اقرب الی الکتاب والسنت
ہے اس کا سو ذوق ثانی کے مؤیدات میں غور کرنے سے ہو سکتا ہے سو ذوق اول کے یہ مؤیدات ہو سکتے ہیں۔

(الف) کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ای کی تحذروا المعاصی فان الصوم یکسر
الشهوة التی هی مبدؤها او کمرها (ب) قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یا معشر الشباب من استطاع منکم
الباءة فلیتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیه بالصوم فانه له وجاء رواه الشیخان (ج)
احادیث فضیلت جوع و ذم شبع مگر ان سب استدلالات میں شبہات ہیں۔

الف میں یہ کہ یہ تفسیر متعین نہیں دوسری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے۔
تتقون من الطعام والشراب والنساء مثل ما اتقوا قبلکم اور تفسیر نیساپوری میں ہے لعلکم تتقون بالمحافظة
علیها لقدرها وبعظم شانها او لعلکم تنتظمون فی سلک اهل التقوی فان الصوم شعارهم اور اگر یہی تفسیر
مان لی جائے تب بھی دلالت علی المقصود میں یہ شبہ ہے کہ کسر قوت ہمیشہ تقلیل طعام پر موقوف نہیں کما مر قریبا
عن حجة الله البالغة وسیأتی ایضا اور ب میں یہ کہ اس میں صوم کی خاصیت بیان کی گئی ہے تشریع صوم کی
حکمت بیان نہیں کی گئی اور یہ خاصیت موقوف نہیں ہے تقلیل اکل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود شبع من الغذا
کے رمضان میں ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ
کھانیکی اور اب رغبت کیساتھ صرف ایک وقت کھایا جاتا ہے یعنی شام کو۔ اور سحر کو وقت عادت نہ ہونیکے
سبب رغبت سے نہیں کھایا جاتا اس لئے وہ جزو بدن اور بدل ما یتحلل نہیں بنتا پھر جب وقت معتاد آتا
ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کھانا نہیں ملتا اسلئے طبیعت
ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی میں کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ میں زیادتی کیساتھ بین طور
پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے روزے ہوتے تو چند روز میں کھانیکے اوقات معتادہ بدل جاتے پھر رغبت
سے دونوں وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہ ہوتا اور قوت شہویہ میں انکسار نہ ہوتا اور
اسی راز سے صوم دہر پسند نہیں کیا گیا اور صوم داؤدی میں عادت قدیمہ نہیں بدلتی اسلئے اس کی

اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف میں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اس تفسیر کو متعین بھی مان
لیا جائے تب بھی صوم ہر حالت میں قوت شہویہ کا کاسر ہے وهذا هو الذی وعدناه قریبا فی قولنا
وسیأتی الخ اور ج میں یہ کہ احادیث فضل جوع و ذم شبع میں احتمال ہے کہ جوع سے مراد جوع اضطراری
ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اس کی فضیلت کو یاد کر کے صبر کرے جیسے نصوص میں بیماری کے فضائل بیان کئے گئے
ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ عمدا بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت ولنبلونکم الخ میں جوع کو مصائب میں شمار
فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہیں تو جوع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو
اسی طرح شبع مذموم میں یہ احتمال ہے کہ شبع مفرط یعنی فوق الشبع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث میں اکثرهم شبعا
فرمایا ہے من شبع منهم نہیں فرمایا سو ایسے شبع کو فقہا نے بھی حرام فرمایا کذا فی الدر المختار ورد المحتار کتاب
الکراهة۔ یہ تو ذوق اول کے مؤیدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے مؤیدات عرض کرتا ہوں۔ (د) حدیث
میں ہے شهر یزاد فیه رزق المؤمن کذا فی المشکوة عن البیهقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق نامور رمضان
میں بڑھایا جائے اور اس سے متمتع ہونے کیلئے شوال کے انتظار کا حکم دیا جائے (ه) افطار کے وقت حضور صلی اللہ
علیہ وسلم سے یہ منقول ہے ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر رواه ابوداؤد ان شاء الله تعالی۔
ظاہر ہے کہ ذہاب ظمأ و ابتلال عروق بدون سیراب ہو کر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اس کے وہ منقص
اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک
میں سیری پسندیدہ ہو اور دوسرے میں ناپسندیدہ ہو (و) حدیث میں اشباع صائم کی فضیلت اور ثواب وارد
ہے (مشکوة عن البیهقی) اگر شبع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع جو کہ اس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ
ہوتا لان معین الشیء ملحق به نہ کہ موجب اجر ہوتا (ز) شبع اور ری تو مقدمات شہوت سے ہیں اور جماع
خود قضاء شہوت ہے اگر شبع اور ری منافی روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولی اس کا منافی ہے مگر اسکی
تقلیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اس کی اجازت وسعہ کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔
فالآن باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم اور اس کے ساتھ کلوا واشربوا کو بھی مقرون فرمایا۔ اور سب کے
لئے غایت فرمائی حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر (ح) اگر تقلیل طعام فی رمضان کوئی
امر مقصود ہے تو فضائل صوم کیساتھ اس کی فضیلت اور مشکلات صوم کیساتھ شبع کی مذمت نصوص میں یا
مجتہدین کے کلام میں کہیں نہیں وارد ہوئی کیا اس سے اکملت لکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا۔

یہ پانچ مویدات ہیں ذوقِ ثانی کے جو اس وقت ذہن میں حاضر ہو گئے اگر اہلِ ذوقِ اول ان تائیدات پر بھی کوئی خدشہ نکالیں ہم کو مضر نہیں کیونکہ احکامِ مختلف فیہا میں جانبین ہی کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی مطالبہ کیا جائے گا کہ اہلِ ذوقِ اول بھی اہلِ ذوقِ ثانی پر طعن وتشنیع اور ان کی تحقیر وتقبیح نہ فرماویں کیونکہ ذوقیات میں ایسا اختلاف کوئی امر منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا و ترکِ دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرتِ اسباب و ترکِ اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں اسی طرح یہ مسئلہ فقہی نہیں جس کا اتنا اہتمام کیا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے باوجودیکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی بھی ہوتا تو مختلف فیہ ہونے کی صورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا۔ اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئول عنہا کا جواب ہو گیا ہوگا باقی بعض زوائد متعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (۱) صحابہ کے وقت میں اہتمام نہ ہونا حجت نہیں کیونکہ ان کے یہاں ہر چیز میں سادگی تھی اسی عادت کے موافق بھی عمل تھا نیز جب صحابہؓ کو رمضان کیلئے تکثیر الطعم کا اہتمام نہ تھا اسی طرح رمضان کی خصوصیت سے تقلیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمتِ خاص کی بناء پر اہتمامِ جوع بھی کیسے ثابت ہوا (۲) اور اس کو تقریب بنا لینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے خود حدیث میں ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی زینت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) سو اگر اس کی تقلید میں یہاں بھی کچھ اہتمام ہو تو کیا حرج ہے۔ (۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہے مواسات کی حدیث میں اس کو شہر المواساۃ فرمایا گیا ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) (۴) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر کی اولاد کی توفیقِ دین سے فرح کیوں مذموم ہو قرآن مجید میں اس کو قرۃ اعین فرمایا گیا ہے (۵) تعطیلِ مدارس کو راحت اور اعمالِ رمضان کیلئے کیوں منکر ہے اور وہ درس کیساتھ عادۃً جمع نہیں ہو سکتے۔ (۶) صوفیہ کی طرف سے جواب دینا خود صوفیہ کے مذاق کیخلاف ہے وہ بیچارے خود ہی اپنے کو سب سے اخس اور ادون سمجھتے ہیں اپنی نصرت خود اس طرح منع کرتے ہیں۔ ؎

بامدعی مگوئید اسرارِ عشق و مستی
بگذار تا بمیرد در رنجِ خود پرستی

اس احقر کو صوفیہ کے اور اعمال میں تو ان کی تقلید کی توفیق نہیں ہوئی مگر یہ رسم سنکر جو ابتک نہ سنی تھی مسرور ضرور ہوئی کہ واقعی چلئے کا دور جاگنے کی تو بھی تدبیر ہے مگر حرص ہی ہو کر رہ گئی کہ اسلئے کہ پھر مینہ سے محرومی ہو جاویگی جس کا پہلے سے زیادہ حریص ہوں اور جس طرح تقلیلِ طعام میں وہ ذوق پسند آیا جس میں شبع بھی ہاتھ آوے اسی طرح تقلیلِ منام میں وہ مسلک پسند ہے جو مخلِ نوم نہ ہو وہ مسلک یہ ہے حدیث من صلی العشاء فی جماعۃ

فکانما قام نصف اللیل ومن صلی الصبح فی جماعۃ فکانما صلی اللیل کلہ رواہ مسلم۔ تفسیر۔ عن انس تتجافیٰ جنوبھم عن المضاجع قال ما بین المغرب والعشاء وعنہ ایضا نزلت فی انتظار الصلوۃ التی تدعی العتمۃ وعنہ ایضا فی قولہ تعالیٰ کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون قال یتیقظون یصلون ما بین ھاتین الصلاتین ما بین المغرب والعشاء عن محمد بن علی قال لا ینامون حتی یصلوا العتمۃ وعن ابی العالیۃ قال لا ینامون بین المغرب والعشاء (تفسیر ابن جریر) وفی الدر المنثور کانوا ینامون اللیل کلہ او فالقلیل لا یقابل الکثیر بل یقابل الجمیع فھو فی معنی البعض (کذا فی بیان القرآن) اثر قال سعید بن المسیب من شھد العشاء لیلۃ القدر فقد اخذ بحظ منھا (موطا امام مالک) قلت وکانہ تفسیر المرفوع من حرم خیرھا فقد حرم فالذی شھد فی جماعۃ لم یحرم خیرھا۔ اس نوم کی پسندیدگی سے وہ چلئے کی حرص بھی جاتی رہی اور اپنے جی کو یوں سمجھا لیا کہ اللہ تعالیٰ ناکارہ کو بھی بخش ہی دینگے اس امیدِ خیر پر کلام کو ختم کرتا ہوں اور چونکہ اس کی مقدار معتد بہ ہو گئی اس لئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا ہوں یعنی کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم۔

ضمیمہ۔ یہ بھی محتمل ہے کہ امام غزالیؒ کے ارشاد کو اختلافِ ذوق پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اپنے زمانہ کے قویٰ کو دیکھ کر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدلجاتا ہے اب قویٰ ایسے ضعیف ہیں کہ اتنی تقلیل یقیناً طاعاتِ مقصودہ میں مخل ہو جاوے گی۔ باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوانِ تاکید سے کیوں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کا یا بعض اصطلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اس میں اس قسم کے عنوان بیساختہ صادر ہو جاتا ہے اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعدِ طریقت سے وہ روح ہے مسئلہ کی وہ یہ کہ مقصود سالک کا حسبِ تصریح ائمہ تشبہ ہے ملائکہ کیساتھ اور یہ تشبہ جس طرح شبعِ مفرط سے فوت ہوتا ہے اسی طرح جوعِ مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونوں سے منزہ ہیں اور یہ سب تحقیق اس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم میں حکمت کسرِ قوۃِ شہوۃ کو مان لیا جاوے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عدد کہ اس میں کوئی حکمت معلوم نہیں تو اس تمام تر سوال وجواب ہی کی گنجائش نہیں اور بعض الفاظِ حدیث سے یہ احتمالِ تعبد کا ظاہر اور قوی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ من صام رمضان ایمانا واحتسابا رواہ الشیخان حیث جعل الباعث علیہ الایمان وطلب الثواب بلا شیء من الحکمۃ والمصلحۃ وھذا ھو التعبد واللہ اعلم۔ ۲۵ شعبان ۱۳۵۲ھ

رسالۃ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ

سوال: حضرت مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گذری اس سے ایک شبہ واقع ہوا لہٰذا اصل عبارت نقل کرنیکے بعد شبہ عرض کرتا ہوں ازالہ فرما کر تشفی فرما دی جاوے۔

(عبارت) استحسانات اکثر متاخرین از فقہاء وصوفیہ کہ بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ و مصالح شرعیہ بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ مثل انکہ اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید امثلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث میکنند یا ترویج امرے کہ شائع در قرون سابقہ بود بروئے کار می آرند یا احتمال امرے کہ در اول زمنہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز معکوس و وجوب تقلید شخص معین از ائمہ مجتہدین و مثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد و ضربات وجلسات وتعمیم امر تکثیر بعشر فی الشبہۃ وترویج مسائل قیاسیہ کشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود در آں و اہمال ظاہر کتاب وسنت مگر بطریق تبرک وتیمن ہمہ از قبیل بدعت حقیقیہ است وانچہ در مقام عذر آں می گویند ہر چند کہ ایں امر محدث است اما مشتمل بر مصلحتے از مصالح دینیہ است پس اصل آں در شرع ثابت است اگرچہ خصوصیت مذکورہ محدث باشد پس ہر دو ایں عذر امور مذکورہ را از حد بدعات خارج نمی گرداند الخ۔ (دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہاء مثل تحدید کثیر بسہولی العشر بنا بر قیاس بر زمین متعلقہ چاہ و مثل حکم بوجوب تقلید مجتہدے معین از مجتہدین سابقین حکم بالتزام بیعت شخصے معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت والتزام بیعت او وامثال آں از تخریجات غیر محصورہ کہ منقول از متاخرین فقہاء وصوفیاست وکتب فقہ وسلوک بآں مملو ومشحون است واکثر اتباع ایشاں ہمیں تخریجات را مدار احکام شریعت واسرار طریقت می انگارند ہمہ از قبیل بدعات است ودلائل ایشاں ہمہ از قبیل لطائف شعریہ ونکات تخیلیہ است کہ ہرگز احکام مذکورہ را از بدعت خارج نمی گرداند ودر دائرہ شریعت ربانیہ وطریقہ احسانیہ داخل نمی کنند الخ۔

تقریر شبہ: وجوب تقلید شخصی والتزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد اوراد ووظائف باوضاع مخصوصہ وغیرہ ایسے امور جن کی نافعیت فی الدین عند المحققین مجرب ہے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مقاصد دینیہ نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی محض بھی نہیں کہ جن پر ترتب اجر کی توقع نہ ہو اور یہ امور بہیأتہا الکذائیہ زمانہ خیر القرون میں بھی پائے نہ جاتے تھے گو ان کا اطلاق عمومات نصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذائیہ ضرور محدث ہیں تو پھر ان میں اور دیگر بدعات میں

جن کا اطلاق نصوص سے ثابت اور ہیئت کذائی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض دنیاوی ہیں تو دلائل شرعیہ سے ان کا ثابت کرنا کیوں کر درست ہوگا اور منکرین پر نکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت شہیدؒ کی عبارات کا صحیح مطلب یا تحقیقی جواب تحریر فرما کر تشفی فرما دیجائے۔ اپنی اصلاح کے لئے خصوصیت کا طالب ہوں والسلام۔

الجواب: فی رد المحتار سنن الوضوء ان کان مما واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ فسنۃ والا فمندوب ونفل الخ ملخصاً وفی الدر المختار بحث النیۃ والتلفظ عند الارادۃ بہا مستحب ہو المختار وقیل سنۃ یعنی احبہ السلف او سنہ علماؤنا اذ لم ینقل عن المصطفی ولا الصحابۃ ولا التابعین بل قیل بدعۃ فی رد المحتار قولہ قیل سنۃ عزاہ فی التحفۃ والاختیار الی محمد وصرح فی البدائع بانہ لم یذکرہ محمد فی الصلوۃ بل فی الحج فحملوا الصلوۃ علی الحج قولہ الخ اشار بہ للاعتراض علی المصنف بان معنی القولین واحد ای مستحب باعتبار انہ احبہ علماؤنا وسنۃ باعتبار انہ طریقۃ حسنۃ لہم لا طریقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما حررہ فی البحر قولہ بل قیل بدعۃ نقلہ فی الفتح وقال فی الحلیۃ ولعل الاشبہ انہ بدعۃ حسنۃ عند قصد جمع العزیمۃ لان الانسان قد یغلب علیہ تفرق خاطرہ وقد استفاض ظہور العمل بہ فی کثیر من الاعصار فی عامۃ الامصار فلعل القائل بہ ذہب فی المبسوط والہدایۃ والکافی الی انہ ان فعلہ لتجمع عزیمتہ قلبہ فحسن فیندفع ما قیل انہ یکرہ الخ وفی الدر المختار احکام الامامۃ ومبتدع ای صاحب بدعۃ وہی اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ وفی رد المحتار قولہ ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ علی اہل الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ ومندوبۃ کاحداث نحو رباط ومدرسۃ وکل احسان لم یکن فی الصدر الاول ومکروہۃ کزخرفۃ المساجد ومباحۃ کالتوسع بلذیذ المآکل والمشارب والثیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للمناوی عن تہذیب النووی ومثلہ فی الطریقۃ المحمدیۃ للبرکوی۔ ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے (اول) سنت کے کئی معنی ہیں منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارۃ الطریقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم (۲) منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدین کما ذکر فی عبارۃ ما واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون (۳) منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الصحابۃ او التابعین کما فی

عبارة اذ لو ینقل عن المصطفیٰ ولا الصحابة ولا التابعین ۴ منقول عن العلماء کما فی عبارة او سنة
علمائنا فی تفسیر السنة وفی عبارة انها طریقة حسنة لهم او العلماء اور چونکہ بدعت کے بھی کئی معنی ہیں گے
یعنی سنت کے ہر معنی کے مقابل ۱ غیر منقول عن الرسول ۲ غیر منقول عن الرسول والخلفاء ۳ غیر منقول عن الرسول
او الصحابة او التابعین ۴ غیر منقول عن العلماء اور یہ تعدد محض ظاہری ہے ورنہ حقیقت میں سنت کے
معنی ہیں۔ هی الطریقة المسلوکة فی الدین کما هو مذکور بعد العبارة الاولیٰ بلا سطر اور یہ سب معانی
سنت کو شامل ہے اور بدعت کے معنی ہیں اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندة بل بنوع شبهة یا بعنوان
دیگر ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علم او عمل او حال او کذا فی الدر
المختار فی بحث الامامة قلت وهذا التلقی عام کان بلا واسطة او بواسطة الادلة الشرعیة کما هو معلوم
من القواعد وهذا المعنی الحقیقی للبدعة مراد فی قوله صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه
الحدیث ای ادخل فی الدین ما هو خارج من الدین والثابت بالادلة داخل فی الدین لا خارج عنه

پس سنت حقیقیہ و بدعت حقیقیہ جمع نہیں ہوسکتیں لیکن بدعت صوریہ سنت حقیقیہ کیساتھ جمع ہوسکتی ہے چنانچہ
تعدد نیة الصلوٰة کو سنت کہا گیا ہے بعض معانی کے اعتبار سے کہ وہ معنی ایک قسم ہے سنت حقیقیہ کی اور بدعت بھی
کہا گیا ہے بعض معانی سنت کے مقابلہ کے اعتبار سے اسی لئے علیہ کی عبارت مذکورہ میں اس کو بدعت مان کر
حسن کہا گیا ہے جو صریح ہے جواز اجتماع بعض اقسام بدعت مع السنة الحقیقیة میں اور یہ اجتماع حضرت عمرؓ کے قول
نعمت البدعة سے بھی مستفاد ہوتا ہے جیسا جزئی حقیقی تو کلی کیساتھ جمع نہیں ہوتی مگر جزئی اضافی کلی کیساتھ جمع
ہوسکتی ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بدعت حسنہ کی جو بعض اکابر نے نفی کی ہے اور جمہور اثبات یہ نزاع
لفظی ہے نافی نے اپنی اصطلاح میں بدعت کو حقیقی کیساتھ خاص کیا ہے اور مثبت نے بدعت کو عام لے لیا ہے اور
کبھی راسخ صحابہ کو تو کسی امر کے منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہونے سے اس کے سنت ہونے میں تردد
ہوتا تھا اور بعد کے حضرات کو صحابہ یا تابعین سے منقول نہ ہونے سے تردد ہوتا تھا وھکذا حتی کہ ہمارے لئے وہ
وہ چیز بھی سنت ہوگی جو علماء راسخین نے اصول شرع سے سمجھا ہے اس سے بھی تعدد معانی سنت کی تقویت ہوگی
جب یہ مقدمہ ممہد ہوچکا اب مولانا کے کلام کی طرف متوجہ ہوتا ہوں ان دونوں عبارتوں میں جن چیزوں کو بدعت قرار
دیا ہے ان کا بالمعنی الاعم بدعت ہونا تو منافی سنت نہیں لیکن بدعت حقیقیہ ہونا اس صورت میں صحیح ہے جب
ان کو احکام مقصودہ فی الشرع سمجھا جائے اس وقت ان پر بدعت حقیقیہ کا حکم کرنا صحیح ہوگا چنانچہ دوسری عبارت

میں قول اس کا قرینہ ہے جہیں تخریجات محدثہ را احکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اولیٰ کو
اسی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ محکوم علیہ دونوں عبارات میں ایک ہی چیزیں ہیں بتفاوت یسیر الاجتہاد وانہ غیر مؤثر
فی الحکم۔ پس مولانا کے کلام کی تو توجیہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص ان کو احکام مقصودہ فی الشرع
نہ سمجھے اور ان کے بدعت غیر بدعت ہونیکی تحقیق کا طالب ہو تو اس کے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہوں
اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھ میں آجاویں گے جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہوجائے گا پس معروض
ہے نماز معکوس کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل معالجات طبیہ کے نفس کی تادیب کے
لئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اس کو سمجھنا بدعت نہیں البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت ہے
ورنہ مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اس کو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ **تقلید شخصی**۔ اس کو حکم مقصود
بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا یعنی مقصود بالذات کا مقدمہ سمجھنا یہ بدعت نہیں بلکہ طاعت ہے
تحدید کلمہ تہلیل الخ۔ ذکر کو مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ضربات و جلسات
کو از قبیل معالجہ طبیہ سمجھنا بدعت نہیں اور خود ان کو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ **تحدید ما تخمیر**۔ اس کو مقصود سمجھنا بدعت
ہے اور عوام کے انتظام کیلئے یا انسب مطلوب بالغیر ہے **ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ و استغراق بجمیع ہمت خود**
دراں الخ۔ اس میں ظہور مراد کا قرینہ خود اس کے بعد موجود ہے یعنی اہمال کتاب و سنت کہ بطریق تبرک و تیمن اس طریق
پر بدعت ہونے میں کیا شبہ ہے لیکن اگر بر حدِ خود اپنے درجہ میں ہے تو وہ بدعت نہیں اور جو درجہ ان اعمال میں بدعت ہے
اس میں یہ عذر جو بعد میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا۔
حکم بالتزام بیعت۔ یہ جس پر بنی کیا گیا ہے اس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہے اور اگر دوسری
بنا صحیح ہو اور وہ بنا وہ ہے جس کے اعتبار سے طبیب کے اتباع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے
اس کا قائل ہونا بھی ہے کہ اس کے التزام کو ترک کردینا یا دوسرے کے اتباع سے بدل دینا جائز ہے تو اس صورت
میں کوئی وجہ نہیں بدعت ہونیکی۔ اس کے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حدود سے
آگے بڑھا دیا جائے اعتقاداً یا عملاً آگے ان کے دلائل کے متعلق فرمایا ہے مراد ان سے وہ دلائل ہیں جو اکثر جہلاء
کالعلماء نے ان مقاصد پر اختراع کئے ہیں نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ احقر کی تالیفات میں مذکور ہیں اس کے بعد
تقریر شبہ میں سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات میں کیا فرق ہے اگر اہل بدعت ان کو حدود سے نہ
بڑھاتے تو یہ سوال سب امور میں تو نہیں بعض امور میں صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ وہ ان بدعات کو داخل

دیں بلکہ عبادات منصوصہ سے بدرجہا زیادہ اور مؤکد خواہ اعتقاداً یا عملاً سمجھتے ہیں اور مخالطین سے اس قدر
بغض رکھتے ہیں جتنا کفار سے بھی نہیں اور امور مذکورہ بالا کے اختیار کرنیوالے ایسے غلو سے منزہ ہیں پس ان
دونوں قسم کے اعمال میں فرق ہے **الکلام علی سبیل التنزل فی المقام** جو توجیہ حضرت مولانا شہیدؒ کے
کلام کی ذکر کیگئی ہے اگر اس کو کوئی قبول نہ کرے تو اخیر جواب یہ ہے کہ مولانا نہ مجتہد تھے نہ اپنے سابق علماء
سے فائق تھے۔ اگر ہم مولانا کا ادب تو ملحوظ رکھیں اور ان کے ارشاد کو حجت نہ سمجھیں تو ہمارے کسی التزام
کیخلاف نہیں۔ غایت مافی الباب اُن کے اس ارشاد سے یہ مسائل بھی مختلف فیہ ہو جاویں گے جس میں
نہ قائل پر ملامت نہ قائل کا اتباع واجب واللہ اعلم ولنقبت هذه العجالة باعلاء الجنة المتوقى
عن الشهمة فی اعلاء البدعة والسنة۔ کتبت لسابع رمضان سنہ ۵۲ھ۔

رسالۃ التعرف فی تحقیق التصرف

از افاضات قطب عالم مجدد الملۃ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادام اللہ برکاتہم

مع ترجمہ اردو از احقر الخدام محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ ومتعہ بفیوضہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم + بعد الحمد والصلوٰۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد توجہ باطنی کے ذریعہ دوسرے شخص پر کوئی اثر ڈالنا
جس کو اصطلاح صوفیہ میں تصرف اور توجہ وغیرہ کہتے ہیں اُس کی اصل حقیقت نہ معلوم ہونیکی وجہ سے عوام بلکہ
بہت سے خواص بھی اکثر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی اسی کو معیار ولایت وبزرگی سمجھ بیٹھتا ہے کوئی سرے سے
اس کا انکار کر دیتا ہے۔ اسلئے مجدد الملۃ حکیم الامۃ سیدی وسندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم
نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن وحدیث کی تصریحات وارشادات سے ایک مستقل رسالہ میں واضح
فرمایا ہے اس کے مستحسن یا غیر مستحسن ہونے اور نفع وضرر کی حدود کو قواعد فقہیہ سے متعین فرمایا ہے یہ رسالہ چونکہ
عربی زبان میں ہے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ اصل رسالہ کو بعینہا قائم رکھکر اُس کا اردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شائع
کر دیا جائے تاکہ عوام وخواص سب منتفع ہو سکیں۔ ترجمہ میں بغرض افادہ عوام لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر خلاصہ مطلب
کو اختیار کیا گیا اللہ تعالیٰ اُس کو بھی اصل رسالہ کی طرح نافع ومفید بنا دے۔ آمین۔

فقد قال اللہ تبارک وتعالیٰ فی عیسیٰ علیہ السلام "وایدناہ بروح القدس" الآیۃ۔
اعلم ان ھذا التائید یحتمل وجوھا اقربھا عندی ما اختارہ صاحب تفسیر الرحمن المشہور
بالتفسیر الرحمانی حیث قال بتغلیب ملکیۃ علی بشریۃ اھ۔
وحاصلہ التائید الباطنی ووجہ الاقربیۃ موافقۃ الحدیث من قولہ علیہ السلام لحسان
رضی اللہ عنہ اللھم ایدہ بروح القدس رواہ مسلم وغیرہ وظاھر ان ھذا التائید
لیس الا الباطنی فقط وکون ھذہ الموافقۃ من اسباب الترجیح ظاھر فان الوحی یفسر بعضہ
بعضا وحقیقۃ ھذا التائید افاضۃ کیفیات خاصۃ محمودۃ والقاءھا فی النفس ثم
آثار الخاصۃ تتعدد حسب اختلاف المقاصد ویسمی ھذا التائید
فی عرف اھل التصوف تصرفا وتوجھا وھمۃ وجمع الخواطر
فالآیۃ اذن اصل لھذا العمل واصرح منہ فی الباب

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ حق تعالیٰ نے حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے بارہ میں فرمایا ہے ایدناہ بروح
القدس یعنی ہم نے جبرئیل کے ذریعہ ان کی تائید کی۔ یہ تائید جسکا ذکر قرآن مجید میں ہے مختلف صورتوں سے ہو سکتی ہے جنمیں
سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جسکو تفسیر رحمانی میں اختیار کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام حضرت
عیسیٰ علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے
اور یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی تائید باطنی ہے جس کو تصرف کہا جاتا ہے۔ اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونیکی وجہ
یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسانؓ کے
متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبرئیلؑ) کے ذریعہ ان کی تائید کر۔ یہ روایت مسلم شریف میں مذکور ہے
ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے جس سے بمقابلہ کفار اشعار بلیغہ کہنے کی طاقت پیدا ہو
اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اس لئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو
اس حدیث میں مراد ہے **حقیقت تصرف**۔ اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص
پر افاضہ کیا جاوے جس سے اُس میں آثار خاصہ پیدا ہو جاویں اور یہ آثار اغراض ومقاصد کے اختلاف کی بناء پر مختلف
انواع واقسام کے ہوتے ہیں اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح میں تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خاطر
کہتے ہیں۔ **ثبوت تصرف بآیات حدیث**۔ پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہے اور اس سے زیادہ صریح اس باب

قوله تعالى في الانفال اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا على ما فسره الزجاج بقوله كان بأشياء يلقونها في قلوبهم تصح بها عزائمهم ويتأكد جدهم وللملك قوة القاء الخير في القلب و يقال له الهام كما ان للشيطان قوة القاء الشر ويقال له الوسوسة اهـ كذا في روح المعاني۔

واصرح من الآيتين في الدلالة ما في الصحيحين من اخباره عليه السلام في حديث الوحي عن فعل جبرئيل عليه السلام يعني فاخذني فغطني الثانية وفيه فغطني الثالثة الحديث فالظاهر وهو كالمتعين ان هذا الغط كان لتقوية القلب لتحمل الوحي. كما قال العارف المحدث عبد الله ابن ابي جمرة المتوفى ۶۹۹ھ من الهجرة في بهجة النفوس (وهو من الجلالة في شان يحتج به الحافظ في فتح الباري) تحت حديث بدء الوحي

ہے سورہ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحی ربک الی الملئکۃ انی معکم فثبتوا الذین امنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا آپ کا پروردگار ملائکہ پر کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تم ثابت قدم رکھو ایمان والوں کو) زجاج نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ تثبیت وتائید فرشتوں کی طرف سے اس طرح ہے کہ وہ کچھ کیفیات مومنین کے قلوب میں القاء کرتے تھے جس سے ان کے عزائم صحیح اور ہمتیں قوی ہو جاتی تھیں۔ اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب میں خیر کا القاء کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیطان کو القاء شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے (کذا فی روح المعانی) اور ان دونوں آیتوں سے زیادہ صریح باعتبار دلالت کے وہ ہے جو صحیح بخاری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی میں جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے آغوش میں لیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسیطرح کیا (یعنی ابتداء وحی میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال مذکورہ کئے) اس میں ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبانا تقویت قلب کے لئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہو سکے جیسا کہ عارف محدث عبداللہ ابن ابی جمرہ (جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر محدثین میں سے ہیں اور حافظ الدنیا ابن حجر انکے اقوال سے فتح الباری میں استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب "بہجۃ النفوس" میں صحیح بخاری کی حدیث بدء الوحی کے تحت میں فرماتے ہیں کہ تیسواں فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے کے جسم کا دوسرے شخص کیساتھ اتصال (جو القاء کیفیت کے طرق میں سے ایک طریقہ ہے) اس کے ذریعہ اس شخص میں ایک کیفیت نوریہ پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اس کیفیت کا متحمل ہو سکتا ہے جو اس پر القاء کی جائے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اس کے ذریعہ سے آپ میں وحی کے تحمل کی وہ

من صحيح البخاري ما نصه الوجه الثلاثون فيه دليل على ان اتصال جرم الغاط بالمغطوط وضمه اليه (وهو احدى طرق الالقاء) يحدث به في الباطن قوة نورية متشعشعة تكون عونا على حمل ما يلقى اليه لان جبريل عليه السلام لما اتصل جرمه بذات محمد النفيسة حدث له بذلك ما ذكرناه وهو حمل ما القى اليه وقوي به على سماع خطاب الملك ولم يكن له قبل ذلك قد حبانا الله ما منحه اهل الميراث من اهل الصوفية المتبعين المحققين اهـ فثبت بالكتاب والسنة على مشروعية هذا العمل اذا كان الغرض مشروعا وان كانت الدلالة ظنية لاحتمال الآية والحديث وجوها اخر ولا يضر فان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن بل لو لم يكن عليه دليل لما ضر لان الفعل ثبت اباحته بالقواعد فلا يحتاج الى نقل خاص ويستعمل كثير من المشائخ لا سيما النقشبندية منهم للمقاصد

قوت پیدا ہو گئی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپ کے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔

ثابت ہوا کہ قرآن وحدیث اس عمل کی مشروعیت وجواز پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیات وحدیث مذکورہ میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہیں کیونکہ مسئلہ ظنی ہے اس میں ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا کیونکہ اس فعل کی مشروعیت قواعد سے معلوم ہے اسلئے کسی نقل خاص کی حاجت نہیں اور بہت سے بزرگان دین بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کیلئے کرتے ہیں جو دین میں مطلوب ہیں اور ان کی کتابوں میں اسکی تفصیل مذکور ہے۔ مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف وخشیہ یا شوق ورغبت فی الطاعۃ کا رنگ غالب ہو جانا وغیرہ۔

قوت تصرف پیدا ہونیکا طریقہ اور یہ قوت تصرف ان مشائخ میں اکثر مجاہدات وریاضات نفسانیہ سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑنیکی قوت ریاضت جسمانی (ورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات کسی کسی شخص میں فطرۃ بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے۔

استعمال تصرف کا حکم شرعی۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہ مباح وجائز ہے پھر غرض ومقصود کے تابع ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمود کیلئے کیا جائے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہیں تو یہ فعل بھی تبعاً للغرض محمود سمجھا جائے گا اور اگر کسی مقصد مذموم کیلئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جاوے گا پھر مذمت وکراہت میں جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہو گا اسی کے مطابق اس فعل کی مذمت وکراہت میں کمی بیشی ہوگی جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم میں اپنی غرض کے تابع ہے۔

مجموعة مطلوبة مثل كون قوي في بر هو كالعزم على التوبة وكانصباغ النفس بالخشية او الشوق والرغبة في
الطاعة وامثالها وهذه القوة في طوائف المشائخ اهل الافاضة على مثل هذه الافعال اكثر ما يكون بالرياضة
والمزاولة النفسانية كتقوية المصارعة البدنية يكون بالرياضة الجسمانية وقد يكون فطريا في بعض
النفوس وقليل ما هو۔ **وحكمه الفقهي** مع اباحته في نفسه انه تابع للغرض منه فان كان غرضا محمودا
كالتصرفات المذكورة المعتادة للمشائخ كان محمودا وان كان مذموما كان مذموما على اختلاف درجات الذم
كالمصارعة البدنية فانها مباحة في ذاتها تابع في حكمها الغرض واما التصرف فان متحدان نوعا باعتبار الذات متغايران
صنفا باعتبار المتعلقات وعلى كل حال فهو ليس بكمال ديني ولا من علامات القبول في شيء
هذا كل كلامي في اصل المسئلة وبقي بعض التنبيهات المهمة على بعض ما يتعلق بها۔

التنبيهات۔ (التنبيه الاول) ان هذا التصرف الذي يستعمله المشائخ هل هو سنة ام لا۔ فالذي
اري كنت كتبته قبل هذا في الشقص الثاني من رسالتي الطرائف والظرائف اري نقله بلفظه كافيا في هذا المقام وهي

فائدة تتعلق بالتصوف في مسئلة التصرف جرب عنه صلى الله عليه وسلم في بعض الحوادث ضرب صدره صلى الله عليه وسلم

خلاصہ یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صنفی تفاوت
ہے۔ اور بہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول و مقرب ہونے کی علامت ہے
بلکہ ہر شخص کر سکتا ہے یہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں نہ ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے
مشہور ہیں، یہاں تک تمام کلام اصل مسئلہ کے متعلق تھا اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کیجاتی ہیں جن سے
مسئلہ کا تعلق ہے۔

تنبیہات۔ (تنبیہ اول) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میں رسالہ الطرائف والظرائف کے حصہ دوم میں
لکھ دیا ہے اُسی کا بعینہ اس جگہ نقل کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔

فائدہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کیساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سینہ پر ہاتھ مارا جس سے
اُن کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماروں کے بدن پر دست مبارک پھیرا جس سے اُن کا مرض جاتا رہا اس سے بعض
لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا اور کچھ زیادہ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے کوئی
شخص استعمال تصرف کے سنت ہونے پر بھی استدلال کرنے لگے۔ لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو یہ استدلال

في صدر بعض الصحابة صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة على بدن بعضهم فذهب الوسوسة عن الاول وذهاب المرض عن
الثاني فاوهم ظاهر هذه الاحاديث استعماله التصرف ولا يبعد الاستدلال بامثالها على كون مثل هذا التصرف سنة
لكن اذا دقق النظر لا يتم هذا الاستدلال لان كونه تصرفا يتوقف على انه جمع همته وخاطره لاحداث الآثار ولم يثبت بل
يحتمل انه فعل ما فعل بعد ان كشف عليه بالوحي نفع هذه الاعمال من دون ان يجمع همته وخاطره وليس هذا من
التصرف المتعارف في شيء ومن ثم ذكر العلماء هذه الواقعات في باب المعجزات التي تغاير التصرفات واوضح القرائن على عدم صدور
التصرفات عنه صلى الله عليه وسلم انه لم يتصرف قط في قلب ابي طالب مع شدة حرصه صلى الله عليه وسلم على ايمانه وقد قصر
على الدعاء والدعوة الى الاسلام والله اعلم ولو سلم صدوره عنه صلى الله عليه وسلم احيانا لم يثبت به سنيته
الموقوفة على الاعتياد كما لا يقال بسنية المصارعة بوقوعها مع ركانة والله اعلم بل لو ثبت الاعتياد لم يحكم
بكونها سنة مقصودة في الدين لان السنة العادية لا يلزم كونها عبادة۔ انتهت الفائدة۔

(**التنبيه الثاني**) هل هو من علامات الولاية او من لوازم المشيخة فالجواب لا كالاستعمال

لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اس کا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپ نے اپنی باطنی قوت کو
ان آثار کے پیدا کرنیکے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہو بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپ نے یہ افعال اس بنا پر
کئے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا اُن لوگوں کے حق میں بدون جمع خاطر و استعمال تصرف نافع و مفید
ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بنا پر یہ افعال اصطلاحی تصرف میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ
ہے کہ تمام علماء امت نے اُن واقعات کو معجزات میں شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جدا ہیں۔ اور سب سے
زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہیں ہوا یہ ہے کہ آپ نے ابو طالب
کے قلب میں تصرف نہیں فرمایا باوجودیکہ آپ اُن کے ایمان لانیکے بہت زیادہ متمنی اور خواہشمند تھے بلکہ اُن کیلئے
صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی۔ اور اگر کسی وقت آپ سے تصرف کا صدور تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس
سے اس عمل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اسپر موقوف ہے کہ یہ فعل معمول
ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی کو اسی لئے سنت نہیں کہتے حالانکہ ایکمرتبہ آپ نے رکانہ رضی اللہ عنہ کیساتھ کشتی بھی کی ہے بلکہ
اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جائے جب بھی سنت مقصودہ ہونیکا حکم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ سنت عادیہ کیلئے
یہ لازم نہیں کہ وہ عبادت بھی ہو۔

(**تنبیہ دوم**) کیا تصرف ولایت اور بزرگی اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں

سائر القوى الجارحة الفاعلة وقد مر من قبل۔

(التنبيه الثالث) هل في التصرف المعمول للمشائخ شيء من الضرر العاجل دينيا او دنيويا مع ابداء حجة فی ذلك فالجواب نعم اما الدنيوي ففي اضمحلال قوى العامل الدماغية والقلبية وخوف الامراض الناشئة منهما اذا هو صرف وهو كثير مشاهد۔ واما الديني فهو ان العوام يظنونه من الولاية وفي الظن به ضرر اعتقادي وترك المستفيد الاهتمام بالاعمال والقناعة على هذا العمل وهو ضرر عملي لاجل هذه المضار العارضة تركه المحققون من القوم ولم تكن هذه المضار في السلف لقوة ابدانهم وسلامة فطرتهم وصفاء اذهانهم فلا يقاس الخلف على السلف بهذا النظر وانما في ... السليم مر كتاب دلائل القرآن طبع ... الفاضل الصالح المولوي محمد شفيع الديوبندي بارك الله تعالى في عمره وعلمه وعمله ففيه بعض الفوائد المتعلقة بالباب والله اعلم بالحق والصواب كتبه اشرف علي التهانوي عفي عنه في العشر الاواخر من رمضان سنة ۱۳۵۲ھ

جیسے دوسرے قویٰ بدنیہ اور ہاتھ پیر وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اس کا ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا۔

(تنبیہ سوم) کیا استعمال تصرف میں کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بعض مضرتیں بھی ہیں دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اسکی کثرت کرنیوالے عامل کے قویٰ دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضمحل ہو جاتے ہیں اور اُس کی وجہ سے بہت امراض پیدا ہونیکا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ و تجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام اس کو ولایت و بزرگی کی علامت سمجھتے ہیں اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر قناعت کر بیٹھتے ہیں اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہیں اور یہ عملی ضرر ہے اور انہیں مضرتوں کی وجہ سے محققین طریق نے اس کا استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ میں یہ مضرتیں بوجہ مضبوطی قویٰ اور سلامت فطرت اور خوش فہمی کے موجود نہ تھیں لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہیں کیا جا سکتا خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن علی مسائل النعمان کے ساتویں باب کا مطالعہ کیا جائے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے تالیف کیا ہے اللہ تعالیٰ اُن کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے تو اس مسئلہ کے متعلق بعض فوائد اس میں بھی ملیں گے۔

حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہیں اس ناکارہ کو چونکہ اپنی حالت معلوم ہے اس لئے ترجمہ میں یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھ کر کہ بزرگوں کے الفاظ میں بھی برکت ہوتی ہے اُن کو بعینہا قائم رکھا۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔ ۳ شوال سنہ ۱۳۵۲ھ۔

رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

السوال۔ محیی السنۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا۔ بعد سلام مسنون الاسلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اسکے صفحہ ۵۸ پر پورے صفحہ کی تصویر ذوالقرنین کی سورۃ الکہف کی تفسیر کے سلسلہ میں دی گئی ہے۔ قرآن حکیم کیساتھ ایسی تصویر کی اشاعت سے میرا دل جل گیا ہیں سورۂ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اس میں صاحب ترجمہ نے ان کیدکن عظیم کی تفسیر میں یہ ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا مفہوم یہ نہیں کہ مکر عورتوں کیلئے خاص ہے بلکہ مکر فریب دغا سب مردوں کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تصویر پر نظر پڑی قرآن حکیم میں تصویر کی اشاعت سے غضب غصہ کی لہر بدن کے رونگٹیں رونگٹیں میں دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑھے اُسکے پاس بھیجدیا۔ غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پہونچ گیا ہوگا اس کے متعلق کیا علاج کیا جائے۔

الجواب۔ وهو الموفق للصواب۔ اول چند مقدمات معروض ہیں (مقدمہ اولیٰ) تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام و معصیت شدیدہ ہے خواہ ظل یعنی مجسم ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی منقوش ہو لاطلاق احادیث الوعید وخصوص النكير على الرقم غير ذي الظل وهو ما في صحيح البخاري باب ما وطئ من التصاوير۔ عن عائشة رضي الله عنها قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من سفر وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم هتكه وقال اشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله قالت فجعلناه وسادة او وسادتين ولا اجماع قال النووي وفيها نقل حرمة صنع تصاوير الحيوانات مما له ظل ولا فرق في هذا كله بين ما له ظل وما لا ظل له هذا تلخيص مذهبنا في المسئلة وبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وهو مذهب الثوري ومالك وابي حنيفة وغيرهم وقال بعض السلف انما ينهى عما كان له ظل ولا باس بالصور التي ليس لها ظل وهذا مذهب باطل فان الستر الذي انكر النبي صلى الله عليه وسلم الصورة فيه لا يشك احد انه مذموم وليس لصورته ظل مع باقي الاحاديث المطلقة في كل صورة۔ رہا استثنا الا رقما فی ثوب کا سو چونکہ یہ استثنا دوسرے نصوص صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے یا منسوخ ہے بنا بر قاعدہ اذا تعارض المحرم والمبیح ترجح المحرم۔ اور یا ماؤل یا مقید ہے اور وہ تاویل یہ ہے جس کو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے۔ بقولہ الثالث ان كانت الصورة باقية الشكل حرم وان قطعت الراس وتفرقت الاجزاء

جاز قال وهذا هو الاصح۔ اور نیز صاحب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے ویؤید هذا الجمع الحدیث الذی
فی الباب قبله فی نقض الصور (ای فی صحیح البخاری عن عائشة رضی) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یترک فی بیته
شیئا فیه تصالیب (وفی نسخة تصاویر) الا نقضه اھ اور تقیید یہ ہے جسکو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے
بقوله الرابع ان کان مما یمتهن جاز وان کان معلقا لم یجز اھ کله من الحواشی علی صحیح البخاری باب التصاویر
الی باب من کره القعود علی الصور ولفظ حدیث الباب الاخیر قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس علیها
وتوسدها قال ان اصحاب هذه الصور یعذبون یوم القیمة الخ اور قرینہ تقیید کا یہ ہے کہ عادۃً ثوب ممتہن
ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب ممتہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اس میں آپنے جائز نہیں رکھا اور
اور فرضاً اگر استثنار رقم کے تعارض مخالفت اجماع وتاویل وتقیید مذکور سے غض بصر کرلیا جاوے اور اس مذہب
کو بھی محتمل الصحۃ مان لیا جائے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تقیید ضروری ہے وہ یہ کہ اس
سے کوئی محذور لازم نہ آئے اور یہاں محذور شاہد ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلق
نفرت نہیں رہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے۔ شہوت انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کے لئے رکھنے لگے سو ایسی حالتمیں
تو مباحات متفق علیہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنے کو فقہاء نے حرام فرمایا
اور تعجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس وتوسد کو بھی ناپسند فرمایا اس کا
بھی محمل ہو اس حمل سے مجوزین ممتہن پر بھی اشکال نہیں رہا۔ بہرحال کاغذ وغیرہ پر متعارف منقوش تصویر یقیناً
حرام ہیں خواہ بعینہا خواہ بغیرہا اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں جو تصویر بنائی یا رکھی جائے گی بوجہ مجاورت قرآن جبکہ
وہ کسی طرح بھی ممتہن ومبتذل نہیں ہو سکتی تو اس میں اس قول پر بھی گنجائش نہیں نکل سکتی خصوصاً جبکہ وہ کسی معظم کی
ہو تو وہاں تو خود اسکی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاورت قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اس کی تعظیم کیجاوے گی
جو صریح مزاحمت ومصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جس کی اہانت کا حکم تھا اسکی تعظیم کیجاتی ہے اور کسی معظم کے نا
مزد ہو جانے سے اس میں عظمت نہیں آ جاتی۔ بیت اللہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام وحضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی تصویریں
تھیں مگر آپنے جو انکی ساتھ معاملہ کیا حدیثوں میں مذکور اور مشہور ہے گوسالہ سامری پر اللہ کا نام لگا دیا گیا تھا۔
کما فی قوله تعالی فقالوا هذا الٰهکم واله موسی فنسی الآیة۔ مگر حضرت موسی علیہ السلام نے اسکی ساتھ جو معاملہ
فرمایا وہ قرآن مجید میں مذکور ہے وانظر الی الٰهک الذی ظلت علیه عاکفا لنحرقنه ثم لننسفنه فی الیم نسفا الآیة۔
(مقدمہ ثانیہ) اہل جاہلیت نے جیسے خانہ کعبہ کے حوالی میں بت کھڑے کئے تھے اسی طرح جوف کعبہ کے اندر تصاویر

منقوش بھی بنائی تھیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم تصاویر کیساتھ یکساں معاملہ فرمایا یعنی نہایت
اہتمام کیساتھ ان کا ازالہ فرمایا کما فی زاد المعاد فصل فی الفتح الاعظم (فتح مکہ) ثم نهض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فاقبل الی الحجر الاسود وفی یده قوس وحول البیت ثلثمائة وستون صنما فجعل یطعنها بالقوس فتساقط علی وجهها و
دعا عثمان ابن طلحة فاخذ منه مفتاح الکعبة فامر بها ففتحت فدخلها فرأی فیها الصور ورأی فیها صورة
ابراهیم واسمٰعیل ... ورأی فی الکعبة حمامة من عیدان فکسرها بیده وامر بالصور فمحیت اھ مختصراً وفی سیرة ابن هشام
ذکر الاسباب الموجبة المسیر الی مکة وذکر فتح مکة وحدثنی بعض اهل العلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
دخل البیت یوم الفتح فرأی فیه صور الملئکة وغیرهم ... فامر بتلک الصور کلها فطمست اھ مختصراً
ان روایات سے جس طرح مقصود پر استدلال کرونگا جسکی تقریر عنقریب آتی ہے اسیطرح اسپر بھی استدلال
صحیح ہے کہ غیر ذی ظل تصویر بھی حرام ہے کیونکہ جوف کعبہ کی اکثر تصاویر ایسی ہی تھیں کما یدل علیه لفظ الصور
ولفظ المحو والطمس۔ نیز مجموعی دلائل حرمت تصویر غیر ظل مذکورہ مقدمتین سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو بعض
لوگ کہا کرتے ہیں کہ انتظامی مصلحت سے آپنے ایسا کیا کہ یہ مفضی الی الشرک نہ ہو جائے جیسا سابق میں ہوا ورنہ
فی نفسہ اسکی اجازت ہے اور اب اسکا احتمال نہیں بوجہ ترقی علم کے جواب ظاہر ہے کہ ترقی علم سے زیادہ مانع حکومت
تھی تو حکومت ختم ہوتے ہوئے اگر تصاویر جوف کعبہ کی باقی بھی رہتیں تو ہرگز افضاء الی الشرک محتمل نہ تھا۔ دوسرے
مفسدہ افضاء الی الشرک میں تو منحصر نہیں اگر خاص یہ مفسدہ محتمل نہ رہا تو دوسرے مفاسد بھی حرمت کیلئے کافی ہیں۔
جن میں بعض مقدمہ اولی میں مذکور ہوئے ہیں یعنی قولہ اور فرضاً اگر استثنار رقم الخ۔
(مقدمہ ثالثہ) قرآن مجید کا درجہ عظمت واحترام میں خانہ کعبہ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ دلیله قول ابن عمر مرفوعا وقد
نظر یوما الی الکعبة فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمة عند اللہ منک۔
(تکشف حدیث صدی وسوم عن الترمذی) ومثله لا یقال بالرأی فهو مرفوع حکما ولم ینقل فیه اختلاف
من احد واختلفوا فی التفاضل بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبین القرآن کما فی الدر المختار وفی حاشیته علیه الصلاة
والسلام القرآن احب الی اللہ تعالی من السموات والارض ومن فیهن فی رد المحتار وظاهره یعم النبی صلی اللہ علیه
وسلم والاحوط الوقف (قبیل باب المیاه) ویرد فی المقاصد الحسنة حرف العین تحت حدیث آیة من کتاب اللہ
خیر الخ وروایات ظاهرها ترجیح هذا الظاهر۔ ان مقدمات ثلثہ کے بعد معاً ظاہر ہے کہ جب تصویر ذی حیات
کا اتخاذ واقتناء اگرچہ غیر ذی ظل ہو حرام اور معصیت شدیدہ ہے کما فی المقدمة الاولی اور آپنے خانہ کعبہ کے

اندر ایسی تصاویر کا رکھنا گوارا نہیں فرمایا کما فی المقدمۃ الثانیۃ تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ سے افضل ہے (کما فی المقدمۃ الثالثۃ) کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ سخت حرام اور معصیت شنیعہ وقبیحہ ہوگا خصوص ایسی حالت میں کہ ائمہ دین نے تجرید قرآن میں بیحد اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کیجاتی ہیں۔ قد اخرج ابو عبید وغیرہ عن ابن مسعود ومجاھد انھما کرھا التعشیر واخرج ابن ابی داؤد عن النخعی انہ کان یکرہ العواشر والفواتح وتصغیر المصحف وان یکتب فیہ سورۃ کذا وکذا واخرج عنہ انہ اتی بمصحف مکتوب فیہ سورۃ کذا وکذا آیۃ فقال امحہ ھذا فان ابن مسعود کان یکرہ واخرج عن ابی العالیۃ انہ کان یکرہ الجمل فی المصحف وفاتحۃ سورۃ کذا وخاتمۃ سورۃ کذا وقال الحلیمی تکرہ کتابۃ الاعشار والاخماس واسماء السور وعدد الآیات فیہ لقولہ جردوا القرآن وقال البیہقی ولا یخلط بما لیس فیہ کعدد الآیات والسجدات والعشرات والوقوف واختلاف القراءات ومعانی الآیات۔ (فصل فی آداب کتابتہ) گو عارض ضرورت صیانت قرآن عن الغلط واللحن کے سبب ایسی چیزوں کی اجازت دیدی گئی جن کو اس صیانت میں دخل تھا چنانچہ اتقان فصل مذکور ہی میں ہے قد اخرج ابن ابی داؤد عن الحسن وابن سیرین انھما قالا لا بأس بنقط المصاحف واخرج عن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن انہ قال لا بأس بشکلہ قال النووی نقط المصحف وشکلہ مستحب لانہ صیانۃ من اللحن والتحریف اھ جب ائمہ دین نے ایسی چیزوں سے تجرید قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہ مباح تھیں تو اسباب وآلات معصیت کو قرآن کا جزو بنانا یا اس کا ان سے متلبس کرنا کب جائز ہوگا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قاذورات معنویہ ہونیکے مشابہ القاء مصحف فی القاذورات یا القاء قاذورات علی المصحف کے ہے جسکو فقہا نے بعنوان اول کفر کہا ہے آتنا تفاوت ہوگا کہ قاذورات اگر حسی ہیں تو کفر حسی اور جلی ہوگا اور اگر قاذورات معنوی ہیں تو کفر خفی یعنی مشابہ بکفر جلی کے ہوگا۔ جیسے حدیث میں اسی بنا پر ریا کو شرک خفی فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل باطل ہے کیونکہ ان چیزوں کا تو صیانت قرآن میں دخل ہے جو مقاصد قرآن سے ہے تصاویر کا اس میں کیا دخل جو کہ مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے فاین ھذا من ذاک جب اس فعل کا منکر اور مضر فی الدین ہونا ثابت ہوگیا اور منکر سب مسلمانوں پر بقدر قدرت فرض ہو اسلئے سب مسلمانوں کو اسکے روکنے میں سعی کرنا چاہئے اور کچھ نہیں اتنی قدرت تو ہر کسی خطرہ وضرر کے سب کو حاصل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدیں نہ پاس رکھیں واللہ الموفق بمناسبت مضمون کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر۔

۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ الف) آپ نے علاج پوچھا ہے ہم جیسوں کے کرنیکا جو کام تھا وہ پیش کر دیا آگے دوسرے حضرات کا کام ہے کہ اس تحریر کی اشاعت کریں علماء سے فتاویٰ حاصل کر کے اس تحریر کو موکد بنائیں۔ اشرف علی۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ ب) تقریباً ایک مہینے کے بعد مستفتی صاحب کا ایک دوسرا خط آیا جس سے معلوم ہوا کہ اس تصویر کا ماخذ ایک مجسمہ جو آثار قدیمہ میں دستیاب ہوا اور خط کیساتھ اس کا فوٹو بلاک بھی آیا چونکہ اس سے احتمال تھا کہ شدید کیسکو ناواقفی کیوجہ سے حکم بدلجانیکا شبہ ہو جائے اس لئے متنبہ کر دیا گیا کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو رسالہ ہذا میں مذکور ہے۔

(نوٹ ج) پھر تقریباً ایک ہفتہ کے بعد مستفتی صاحب کا ایک تیسرا خط آیا جس میں لکھا تھا کہ مولانا مؤلف ترجمہ مذکورہ نے لکھا ہے کہ انھوں نے میری چٹھی سے متاثر ہو کر کتاب کے شائع کنندہ کو لکھدیا ہے کہ کل تصاویر کو قرآن مجید کے ترجمہ سے نکال دیا جائے اور میں نے اس خط کا یہ جواب لکھا ہے کہ ماشاء اللہ تعالیٰ یہ آپ کے خلوص کا اثر اور انکے سلامت قلب کی دلیل ہے۔ دونوں کیلئے اللہ تعالیٰ سے دعائے مزید کرتا ہوں۔ فقط

اکرم بہ من جواب وانعم بہ من حق وصواب
احقر ظفر احمد تھانوی بقلم خود۔ خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

للہ در المجیب مدظلہ لقد اجاب بما ہو عین الحق والصواب وکشف الحجاب عن وجہ الصور فی کل باب
محمد مصطفیٰ بجنوری مقیم میرٹھ محلہ کرم علی

ہذا ہو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال
احقر عبد الکریم گمتھلوی عفی عنہ
خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

ہذا ہو التقریر فی مسئلۃ التصویر
سراج احمد امروہی مدرس خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

یہ ناپاک سلسلہ جو قرآن پاک میں تصاویر کا شروع کیا ہے اس کے مٹانے کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ہر ممکن کوشش کو کام میں لاویں۔ عبد المجید بچھرایونی۔

رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

سوال۔ یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند متقدر لیڈروں کی طرف سے ایک استفسار خدمت عالیہ میں روانہ ہے امید ہے کہ جناب رائے گرامی سے مطلع فرما کر ممنون فرماویں۔

جناب پر روشن ہے کہ آئے دن مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مساجد کے سامنے باجہ بجانے کے متعلق کشت وخون ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بمبئی کے خونی ہنگامے سے یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند لیڈر بہت متاثر

ہوئے اور اب وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھا دیں کہ ان باتوں پر لڑنا خواہ مخواہ کو جانی ومالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

الجواب۔۔ اس میں تو کچھ شک ہی نہیں کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہیں۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان صلاتھم عند البیت الا مکاء وتصدیۃ الآیۃ (الانفال) فی روح المعانی مکاء ای صفیرا وتصدیۃ ای تصفیقا وھو ضرب الید بالید بحیث یسمع لہ صوت۔ یروی انھم کانوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیہ بالصفیر والتصفیق الی قولہ والماثور عن ابن عباس وجمع من السلف ما ذکرناہ انتہی ملخصاً۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا ڈھول وغیرہ بجانے اور مجمع کے مل کر گانے سے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب اخف واہون پر نکیر کیا گیا تو اثقل واشد پر تو بدرجہ اولی نکیر ہوگا۔ اگرچہ اس میں بجز لہو ولعب کے اور کوئی غرض ونیت فاسدہ معارض مقاصد اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاق النصوص ولتروم التخلیط والتشویش علی المصلین فی فعلہما احد الاجلین الاولیین یعنی مطلقاً و بعلت تخلیط وتلبیس خصوصاً مسلمانوں کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اس میں کوئی اور غرض فاسد بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقاصد اسلام کے ہو جیسے مشرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت واستخفاف اسلام ومخالفت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرائن قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی ہیں تو اس حالت میں اس فعل کی شناعت اور بڑھ جائیگی حتی کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیوں کو بھی باوجود اس کے کہ ان کیساتھ قانون اسلامی میں بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہے اگرچہ وہ اثر انکی نیت میں بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہیں چنانچہ اہل ذمہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے الا حق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجامع المسلمین وفی نسخۃ فی مجامع المسلمین (در ایضاً فیما ینبغی الذکر) اور یہ فعل حیث عنہ تو اعزاز وتقویۃ کفر واستخفاف واخماد اسلام میں اس سے بھی اشد ہے تو اس سے کیوں نہ روکا جائیگا لیکن یہ سب وجوب منع وغیرہ اس وقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلا واسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہونیکی حالت میں حاکم وقت سے استعانت کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ نہیں۔ بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی جس کا شریعت نے احکام میں اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر ایسا لاحق نہ ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ وجوباً یا استحباباً مامور بہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے۔ من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ

فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ الحدیث ظاہر ہے اگر قدرت حسیہ مراد ہوتی تو ید سے اکثر حالات میں اور لسان سے تو جمیع حالات میں استطاعت حاصل ہے پھر فان لم یستطع کے کیا معنے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ عدم استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اسکے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جائے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ وجوباً یا استحباباً مامور بہ ہو کما ذکر۔ اسی قدرت کی دو قسمیں ہیں جو مذکور ہوئیں ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونوں قسموں میں سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقیناً ساقط ہے باقی جواز سو فقہاء نے اباحت جہاد میں یہ شرط بھی لگائی ہے ان یرجو الشوکۃ والقوۃ باجتہادہ او باجتہاد من یعتمد علی اجتہادہ ورأیہ وان کان لا یرجو القوۃ والشوکۃ للمسلمین فی القتال فانہ لا یحل لہ القتال لما فیہ من القاء نفسہ فی التہلکۃ اھ من الباب الاول من کتاب السیر من العالمگیریہ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا باس ان یحمل الرجل وحدہ علی المشرکین وان کان غالب رأیہ انہ یقتل اذا کان فی غالب رأیہ انہ ینکی فیہم نکایۃ بقتل او جرح او ھزیمۃ وان کان غالب رأیہ انہ لا ینکی فیہم اصلا لا بقتل ولا بجرح ولا ھزیمۃ ویقتل ھو فانہ لا یباح لہ ان یحمل وحدہ اھ من الباب السابع عشر کتاب الکراھیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانوں کو بلا واسطہ تو حاصل نہیں ہے اگر حاکم سے مدد حاصل ہو جائے ایسا کریں ورنہ صبر کریں باقی جن کو یہ تفصیل معلوم نہ ہو اور وہ مقابلہ ومقاتلہ میں ہلاک ہو جائیں تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہیں کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا اخذ رجلا وقال لا قتلنک او لتشربن ھذا الخمر او تاکل ھذہ المیتۃ او تاکل لحم ھذا الخنزیر کان فی سعۃ من تناولہ بل یفترض علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول یقتل فان لم یتناول حتی قتل کان اٰثماً فی ظاہر الروایۃ عن اصحابنا وذکر شیخ الاسلام انہ انما یاثم فیہ الا ان یکون جاھلا بالاباحۃ حالۃ الضرورۃ فلم یتناول حتی قتل یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک فاما اذا کان عالما بالاباحۃ کان ماخوذا کذا قال محمد رح (الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۵۵ھ

رسالۃ التسوید السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

السوال۔ کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ چشتی کی دیکھی جس کے صفحہ ۔۔ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالی مرا روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا چشم بدان سو نخواہم کشود بعینہ

حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دیدو الا نہ رتبے ازاینجا خواہم گردانید۔ مخفی نماند کہ ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ در روز قیامت مر مریدان صادق را بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ وحضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر ست ونیز ازیں بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و مکمل پیدا نکردہ یا بعد پیدا کردن این نسبت بہ اعتقاد شیخ خود ثابت نماندہ اند ہر دو جہاں از رویت محروم اند من کان فی ہذہ اعمیٰ) درشان ہمچنیں مردم نازل گشتہ" اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بابت ہے، کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی۔ کیا باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہنچانیکا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے اور محبت بھی اصل میں باری تعالیٰ کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک پہنچانیوالا ہے اس وجہ سے اسکی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ ان بزرگوں نے باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے اور بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کرنیکو لکھا ہے اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل میں اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالیٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی ایسی ہو جسے باری تعالیٰ ہی سمجھا یا نظر پڑے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئیگا۔

الجواب۔ اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں **اول** شیخ اکبرؒ کا قول ہے (جو مجھ کو خوب یاد ہے مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھکو نہیں ملا) کہ جیسے انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جبکہ ہوتی ہے انسان کی صورت میں ہوتی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس ہو سکتی ہے حدیث میں ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن میں ہے قولہ تعالیٰ صورکم فاحسن صورکم وقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونوں ملانیسے وہ دعویٰ قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ **ثانی۔** انسان عام ہے خواہ معین معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر معین وغیر معروف ہو جیسے ناآشنا کی صورت اگرچہ صورت مومن ہو۔ **ثالث** معروف میں جو صورت سب سے احسن ہوگی وہ احق ہوگی کہ اس رویت کا محل ہو۔ **رابع۔** مرید کی نظر میں سب سے احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی جس کی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار

سے وہ اکمل نہ ہو چنانچہ مشاہد ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال قائلھم ؎

آں دل کہ رم نمودے باخوبروجواناں ۔۔۔ دیرینہ سال پیرے بردش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اسی صورت کے واسطے سے ہوا ہے اس لئے احسنیت اسکی نظر میں دو بالا ہو جاتی ہے اس کے بانضمام مقدمات سابقہ اقرب اغلب و اصل یہ ہے کہ اسکو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے۔ الا لعلاج حکمۃ تقتضی ضدہ۔ **خامس۔** اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اس سے اعراض کرے تو اس اعراض کی بنا یہ نہیں کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہے اور محض اس بنا پر کہ غیر صورت شیخ میں ہے پھر اس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بنا یہ ہے کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہی نہیں چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دال ہے "ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ در روز قیامت مر مریدان صادق بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ وحضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر ست" اھ جب ان حضرت کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ رویت حق نہ ہوگی پھر اس سے اعراض محل اعتراض و اشکال کیا ہو سکتا ہے اسکی نظیر ایک طویل حدیث میں وارد ہے اس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ روی مسلم عن ابی سعید الخدریؓ مرفوعا حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر وفاجر اتاھم رب العٰلمین فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیھا ای عرفوہ بھا کما فی لفظ ابی ھریرۃ وتبقی ھذہ الامۃ فیھا منافقوھم فیاتیھم اللہ تعالیٰ فی صورۃ غیر صورۃ التی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ھذا تجلیا مثالیا لکما صرح لھم ھذا وبدل لفظ الصورۃ قال فماذا تنظرون تتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس فی الدنیا افقر ما کنا الیھم ولم نصاحبھم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئا مرتین او ثلثا وفیہ فیقول ھل بینکم وبینہ آیۃ فتعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد للہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود وفیہ ثم یرفعون رؤسھم وقد تحول فی صورتہ التی رأوہ فیھا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقولون انت ربنا۔ اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اس سے انکار کیا کہ وہ ان کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کے خلاف تھی اور اس پر نکیر نہیں کیا گیا بلکہ ان کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصلہ فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی۔ اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں دبارہ رویت ذات کی ہوگی جسکی کنہ معلوم نہیں بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السوال کا چنانچہ حضرت گنج شکرؒ کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مرا در روز قیامت

جمال باکمال خود بصورت پیرمن خواہد نمود۔ خواہم دید والانہ چشم بداں سو نخواہم کشود۔ اور اسی طرح حضرت سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیرمن جلوہ خواہد نمود خواہم دید والانہ رخے ازانجانب خواہم گردانید۔ اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر محمول ہوگا جیسے حضرت شیخ محمد صادقؒ کے اس قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر دستگیر خواہد شد خواہم دید والانہ آں را نیز نخواہم۔ پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ ہیں اس لئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز نہیں بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں بلکہ اُن کو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا جائیگا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہوگیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ مقصود ذات حق ہے۔ جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت متکلم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہیں کہتے کہ اس سے اور اس سے مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو اور اس صورت کے غیر میں جو رویت ہو اُس کو رویت ہی نہیں کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہو سکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو عارفین محققین نے جن میں غالباً شیخ اکبر بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلا واسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں اور جو بواسطہ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں تو اس سے رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جو علوم بلا واسطہ ہوں اُن کا من الحق ہی ہونا مشتبہ ہے اس لئے اُن کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بے واسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں۔ ؎

علم کاں نبود ز حق بے واسطہ — در نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہاں واسطے سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام منقح ہوگیا۔ یہ توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجیہات نہ لگیں اس کیلئے اسلم یہ ہے کہ اُن بزرگوں کے غلبہ حال پر ان اقوال کو محمول کرے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے نہ ان کا اتباع کرے نہ اُن کی شان میں گستاخی کرے جیسے کہ مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے صراط مستقیم میں باب اول کہ مشتمل باب چہارم کے حضرت شہیدؒ کا ترتیب دیا ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے افصل اول کی دوسری ہدایت حب عشقی کے اثمار کے تیسرے افادہ میں یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور سمجھتے ہیں۔ اور میں نے اس تحریر کے لقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ تسویل السطر [illegible]

لقب تجویز کیا ہے۔ واللہ اعلم باسرار عبادہ۔ ۲۰ شعبان ۱۳۵۳ھ

رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت روز سے دریافت کرنا چاہتا تھا لیکن زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سب کے سب نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب۔ پہلے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں اس لئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصر عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصّہ کیلئے تو ایسے ہی افعال ہیں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئول عنہا بھی داخل کئے جاسکتے ہیں اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات و نظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اسکی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ دفع النائبۃ والظلم عن نفسہ اولیٰ الی قولہ ویؤجر من قام بتوزیعہا بالعدل وان کان الاخذ باطلا قولہ ویؤجر من قام بتوزیعہا بالعدل ای المعادلۃ کما قیدہ فی القنیۃ ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقتہ لانہ لو ترک توزیعہا الی الظالم ربما یحمل بعضہم مالا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعہا بالعدل تقلیل للظلم فلذا یؤجر وہذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ہو نادر اھ در مختار و رد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوۃ) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اسکی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کیساتھ۔ سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت و لذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع للاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو و غنا کا استعمال و مثل ذلک اور دفع مضرت

کیلئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توسیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دیگئی۔ پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہیے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کی ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن و راجح سمجھا جاوے تو کفر ہے جسکو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الکافرون ۔ کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے۔ پس فی نفسہ حرام ہونیکے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جائے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم و مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کر سکیں تو کم از کم تقلیل و تخفیف کر سکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللّٰہ اعلم۔

نوٹ: چونکہ یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھکو اعتماد نہیں اسلئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علمائے محققین سے بھی اطمینان کر لیا جائے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کو ارشاد نفعل ذستغفر کو معمول رکھیں۔ ۳ رمضان ۱۳۵۳ھ۔

رسالہ المقالۃ المتمالکۃ فی تصور الحلیلۃ الہالکۃ

السوال: گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی اس سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری میں زوجہ متوفاۃ کا استحضار ہوا جس میں قصد و اختیار شامل تھا۔ اسکی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی۔ غسل کیلئے جب اٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کیوجہ سے نکاح منسخ ہو چکا اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔ لہذا اسکا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس

عہ قلت واحلہ ھیتاس فی عمل یوسف علیہ السلام تحت امرۃ فرعون وھو کافر وقولہ الراجح کا خلاف دین اللّٰہ تعالیٰ یستفاد من قولہ تعالیٰ ما کان لیاخذ اخاہ فی دین الملک الآیۃ مع ذلک اختیار یوسف علیہ السلام خدمۃ الاعمال الاول ان یکون ذلک جائزاً فی شرعہ ثم نسخ فی شریعتنا بقولہ تعالیٰ ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ الآیۃ والثانی ان یوسف علیہ السلام اختار ... لدفع المضرۃ عن الخلق لیقسم علیھم الرزق بالعدل وھو ھذا المحمل الصحیح باعتبار ما اللّٰہ اعلم ...

استلذاذ اجنبیہ سے استلذاذ ہوا جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ و استغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اسکی شکل مستحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہذا اس استحضار و استلذاذ میں کیا معصیت ہوئی۔ اسکے بعد سے طبیعت میں تشویش و تردد ہے۔ اسی طرح اس سے قبل کئی مرتبہ بھی نوبت آچکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اس متوفاۃ کا ذکر آگیا تو اسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس میں شروع ہو گیا جسمیں اختیار و قصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبہ نہیں ہوا۔ اب ناگاہ تنبہ ہوا تو فکر ہوا اسلئے ملتمس ہوں یہ عرض ہے کہ صحیح بات پر متنبہ فرمایا جائے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہو اس کا تدارک بھی ارشاد فرمایا جاوے۔

الجواب: حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کر کے کہ اگر اس سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح سے تمتع حاصل کروں خواہ اس سے نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اسلئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہیں ہوا جس میں تمتع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض علت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھ سے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہ تعالیٰ رفع ہو گیا جواب کا حاصل یہ تھا کہ بتصریح حدیث تمنی و تشتہیا بالقلب زنا ہے گو درجات میں کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت میں اشتراک ہے اور اگر کوئی یہ فرض کر کے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جائے تو اس طرح اس سے ہمبستر ہوں تو ہمبستری کرے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اس کا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہے خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اسکے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ میرے نکاح میں تھی اس سے اس طرح تمتع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے گو پہلی صورت سے اس میں یہ فرق ہے کہ یہ محل کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اور اس لئے یہ تصور محض فرض ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ دوسرے یہاں ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کہ یہ تصور مفضی ہو سکتا ہے اسکی تحصیل میں سعی کیطرف اور پھر غلبہ نفس کے وقت تحصیل میں حلال و حرام کی قید نہیں رہتی۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کر کے مر گئی خواہ اسکے نکاح میں مری خواہ اسکے طلاق یا وفات کے بعد مری اسکے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے سے نکاح کر لینے کی وجہ سے وہ اس سے بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کرنیوالے کے ساتھ نکاح کرنیکے قبل تھی یعنی اس کا کسی ماضی وقت میں محل حلت ہونا معتبر نہیں رہا اور اسلئے یہ صورت مثل صورت

اول کے ہوگئی پس اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو صورت اول میں مذکور ہوا ان تین کا حکم تو نکلا ہے جیسا اوپر سے معلوم ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مرگئی اور اسی کے متعلق سوال کیا گیا ہے چونکہ اسکی حالت ذوجہتین اور بین بین ہے اسلئے اس کا حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ سے نکاح باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہوگئی تو اسکا تصور مثل تصور اس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہوگیا تھا جیسا صورت ثانیہ وثالثہ میں ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ تصور مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بحرمۃ المس بالغسل میں اسکا اعتبار کیا ہے۔ کما فی الدر المختار ویمنع زوجها من غسلها ومسها۔ اور اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ کل احکام میں مثل اجنبیہ کے قرار نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر الیها علی الاصح بڑھا دیا ہے اور اجنبیہ محضہ کیلئے یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہؓ کا ان کی وفات کے بعد غایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقبیل وفعلتہ انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ واجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اسکی معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعوی محتاج دلیل مستقل ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا کو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی کسی بی بی کی وفات کے بعد ان بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہؓ کو حکما بھی منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو ان کا ذکر یقینا غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی بی بی کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکورہ متعلقہ نظر میں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامیؒ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی وہ دلیل ہو وجعلن النظر اخف من المس فجاز لشبہۃ الاختلاف۔ اور غالبا قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادۃ پر گئی ہو پھر اس کے بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ تامل وتتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعۃ الخلو دو امر میں ایک تمتع غیر محل حلال سے دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت میں علت اولی تو یقینا منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے منتفی ہے کہ تصور میں تو یقینا اور غیر تصور میں بطور افضاء کے نکلنا۔ لیکن اگر اس پر افضاء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت

کا کیا جاویگا۔ لان الحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کرلیا جاوے۔

واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۵۰ھ۔ تمت رسالۃ المقالۃ المتمالکۃ

رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی

خط اول

حال۔ درستگی اخلاق ومعاملات کا حتی الامکان کوشاں ہوں اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل رذیلہ مثلا حسد، کینہ، غصہ، عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے۔ گو اسکے مقتضا پر عمل نہیں کرتا ہوں۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہوجاتا ہے۔ خیال آنے پر قصد سے دفع کرتا ہوں۔

تحقیق۔ پھر اور کیا چاہئے۔ صاف لکھئے۔

حال۔ معاملات کے متعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے محتاط نہ تھا۔ سال ہوئے میں نے اس سے توبہ کی جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا انسے معاف کراؤنگا یا ان کو ادا کرنیکا قصد کرلیا کئی شخصوں سے معاف کراچکا ہوں۔ ایسے اشخاص کی جہاں تک یاد آسکی فہرست بنالی ہے اور مصمم ارادہ ہے کہ ان سے معاف کراؤنگا یا ادا کردونگا۔ میرے اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ چہارم تنخواہ سے زیادہ اس میں ہر ماہ دیتا ہوں۔ اللہ پاک سے دعا کرتا رہتا ہوں کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعا فرماویں۔

تحقیق۔ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میرے ذہن میں یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضاجوئی کے جو طریقے ہیں اپنی تزکیہ نفس۔

تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے۔

حال۔ مامورات شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔

تحقیق۔ اس میں مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور منہیات سے بیزاری ان پر استقامت کی توفیق عطا ہوجائے اور اللہ پاک کی یاد قلب میں جاں گزیں ہوجائے۔

تحقیق۔ کسی بیزاری، عملی یا اعتقادی یا حالی۔

خط دوم

حال۔ پچھلے خط میں میں نے عرض کیا تھا کہ خصائل رذیلہ کا مادہ دل میں موجود ہے لیکن اسکے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا" حضور والا نے استفسار فرمایا ہے کہ "پھر اور کیا چاہئے" جواب میں عرض ہے کہ میں جانتا ہوں کہ رذائل کا ازالہ کلیۃً محال ہے اور اُن کے مقتضیات پر عمل نہ کرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے میں پاتا ہوں گو قوی نہیں۔ اللہ پاک توفیق میں زیادتی فرمائے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ میرے اپنے محسوسات کی بناء پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت سے اخلاق ذمیمہ میں مبتلا ہوں گا لیکن مجھ کو اُن کا احساس نہیں ہے۔

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اُس کا علاج کیسے پوچھا جاویگا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالت میں مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اُس نے اُس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کرلیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہیں لہٰذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جاوے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ "تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے" جواب میں عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلب کو ان اخلاق ذمیمہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خود پسندی۔ ریاء۔ کذب۔ حُبِ جاہ حُبِ مال۔ وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہیں اور ان اخلاق حمیدہ مثلاً محبت۔ خشیت۔ رجاء صبر۔ شکر۔ اخلاص۔ صدق۔ توکل۔ رضا بر قضا وغیرہ سے قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند اور محبوب ہیں

تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ "حصول اخلاص میں مصلح کو کیا دخل ہے" جواب میں عرض ہے کہ اخلاص امر اختیاری ہے اور امر اختیاری کے حصول کا طریقہ استعمال اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہے کہ مرض ریاء جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالب اصلاح خود احساس نہ کر سکے ایسی حالت میں وہ مصلح کا محتاج ہوگا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریق مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھ کو بزرگوں کی دعا کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہیں ہے لیکن چونکہ یہ دونوں امور غیر اختیاریہ ہیں۔ میں نے حضور والا سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت اپنی اصلاح کیلئے ان ذرائع

سے امید وابستہ نہیں کی ہے تاکہ بعد کو تشویش اور مایوسی کا سامنا نہ ہو۔

تحقیق۔ سب اجزاء مضمون کے بالکل صحیح اور تسلی بخش اور امید افزا ہیں۔

حال۔ آخر میں حضور والا نے منہیات سے بیزاری کے متعلق دریافت فرمایا ہے کہ بیزاری عملی یا اعتقادی یا حالی کونسی مراد ہے۔ جواب میں عرض ہے کہ صرف اعتقادی اور عملی درجہ مراد ہے۔ حالی امر غیر اختیاری ہے اور امور غیر اختیاریہ حصول رضا کی طرق نہیں ہو سکتے۔

تحقیق۔ بالکل صحیح۔ اب وقت آگیا کہ کیفما اتفق مجھ سے ایک ایک چیز کے متعلق پوچھا جاوے اور میں جو عرض کروں اُس پر عمل کر کے پھر مجھ کو اطلاع کیجاوے۔ اسیطرح جب ایک چیز کے متعلق علمی تحقیق اور عملی رسوخ کا فیصلہ ہو جاوے پھر دوسری چیز کا اسی طرح سلسلہ شروع کیا جاوے اور ہر خط کیساتھ اُس سے پہلا خط بالالتزام رکھا جاوے

خط سوم

حال۔ حسب الارشاد تبلیغ دین اور حضرت والا کے مواعظ زیر مطالعہ ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ کبر و عجب پر بفضلہ غالب آچکا ہوں لیکن اس ہفتہ میں اپنے ہر فعل پر غور کیساتھ توجہ رکھنے سے کئی مرتبہ مجھ کو اپنے اندر کبر و عجب کا احساس ہوا گو نفس نے ہر اُس فعل کی جس پر مجھ کو کبر و عجب کا گمان ہوا تاویل پیش کرنیکی کوشش کی لہٰذا چند واقعات مع اُن تاویلات کے جو نفس نے پیش کیں حضور والا کے فیصلہ کی غرض سے تحریر کرتا ہوں۔

(۱) ایک عالم صاحب نے میرے دماغ اور ذہانت کی مدح فرمائی جس کو سنکر مجھکو نہایت مسرت ہوئی اور مدح کو سچ سمجھا عقلی طور پر خوب ذہن نشین ہے کہ میرا کوئی کمال میرا ذاتی نہیں ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے بلا استحقاق عطا فرمایا اور جب چاہے واپس لیلے۔ مدح کو سچ سمجھنے کی بابت نفس نے یہ تاویل کی کہ جب تم اسکو اپنا کمال نہیں سمجھتے اور اللہ پاک کا انعام سمجھتے ہو تو اس خوبی کو خوبی نہ سمجھنا اللہ پاک کی ناشکری ہوگی۔

(۲) گھر میں گھی کی ضرورت تھی۔ ملازم کام کو گیا ہوا تھا مجھ سے کہا گیا کہ بازار سے گھی لے آؤ۔ میں نے ایک دیگچی ہاتھ میں اٹھائی اور جانیکو تیار ہوگیا۔ میری اہلیہ نے میرے ہاتھ میں ایک تھیلی دی مگر دیکھکر میں نے دیگچی رکھدی اور یہ کہا کہ ۸ر کا گھی خریدنے میں مجھکو شرم آتی ہے۔ یہ کہنے کے بعد فوراً خیال آیا کہ شرم کی وجہ تکبر ہے۔ نفس نے تاویل کی کہ اللہ پاک نے تمکو ملازم دیئے ہیں۔ دو سو روپیہ ماہوار کی تنخواہ ہے۔ سرکاری عہدہ دار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص ۸ر کا گھی خریدتے دیکھے گا تو ذلت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ اتنی تنخواہ ہے اور ۸ر کا گھی خریدتے ہیں۔ لیکن میں نے اس تاویل کو محض تاویل ہی سمجھا اور نفس کی تادیب کی غرض سے اس پر آمادہ ہوگیا کہ ۸ر کا نہیں بلکہ ۱۲ر کا گھی

خرید کر لاؤں گا اور دیگچی اٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ہم رکے گھی کیلئے اتنا بڑا برتن لیجاؤ
تو دکاندار احمق سمجھے گا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ ملازم آگیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اسکو دیا

(۳) میں نے اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اُس نے دیکھا لیکن اپنے کام میں مشغول رہا مجھ کو اُس کا کام چھوڑ کر
نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن میں نے اسکے مقتضا پر عمل نہیں کیا بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تواضع کا برتاؤ
کرنا سیاست اور انتظام میں مخل ہوگا۔ لہذا میں نے اپنے اوپر مصنوعی غصہ طاری کیا اور اُسکے پاس جا کر اُس کو تنبیہ
کی۔ میری اس تنبیہ میں ظاہراً تکبر کی سی شان تھی لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تکبر سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرمادیں
کہ ایسے موقع پر جہاں تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام میں مخل ہوتا معلوم ہو ظاہراً متکبروں کا سا برتاؤ کرنے
کی شرعاً رخصت ہے یا نہیں۔

(۴) میرے ایک شناسا ہیں جو اکثر میرے اوپر پھبتیاں کیا کرتے ہیں اور میری عیب جوئی کی فکر میں رہتے ہیں
میں اُن کیساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جری ہوتے تھے اور مجھ کو اور زیادہ دق کرتے تھے
اُن کے انداز گفتگو سے اکثر اُن کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا۔ میں نے اُن سے نجات حاصل کرنے کا یہ طریقہ سوچا کہ اُن کیساتھ
سخت برتاؤ کروں اور متکبروں کیساتھ تکبر کرنے کی رخصت پر عمل کروں۔ لہذا ایک مرتبہ گفتگو کے سلسلہ میں انھوں نے
مجھ سے پوچھا کہ کیا میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے حضور کہکر خطاب کیا کریں۔ میں نے نہایت کرخت لہجہ میں اُنکو
جواب دیا کہ اُن کے ایسا کرنے سے میری شان میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ میرے ماتحت جن میں بارہ بارہ وہ
انسپکٹر بھی شامل ہیں جنکی تنخواہ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھے حضور کہا کرتے ہیں یہ جملے ادا ہونیکے
بعد طبیعت گھبرانے لگی اور تعلی تکبر اصلی معلوم ہونے لگا اور میں نے توبہ اور استغفار کرلیا۔

تحقیق۔ خط حرفاً حرفاً پڑھا طلب اور اہتمام اور فکر سے دل خوش ہوا دل سے دعا نکلی سب کا جواب یہ ہے
کہ مبتدی کو ایسی کاوش نافع تو اس لئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا اس تحقیق پر اصلاح کو
اس طرح مبنی کرنا کہ اگر نفس میں رذیلہ ثابت ہوجائے تو اُس کا تدارک کریں ورنہ مطمئن ہوجاویں یہ مضر ہے
اسلئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہیں کہ اُن میں دونوں جانب دلائل و کلام کی بہت گنجائش ہوتی ہے
اگر رذیلہ کو ثابت کیا جائے بعض اوقات غلو و تعمق ہوجاتا ہے پھر ہر چیز میں ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں
جو ایک مستقل مشغلہ ہوجاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہوجاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کردیا جائے تو نفس کو بے
عادت ہوجاتی ہے اور فکر کی چیزوں سے بھی بے فکر ہوجاتا ہے۔ بعض اوقات خود مصلح کی رائے بھی مشتبہ ہوجاتی

ہے اُس وقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہذا یہ طریق بجائے نافع ہونیکے مضر ہوجاتا ہے اسلئے
صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر میں ذرا بھی شبہ ہوجائے اُس شبہ کو حقیقت سمجھکر اُس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت
کیجائے اور اگر ہمت نہ ہو یا کوئی امر صریح دینی طور سے خلاف مصلحت شبا ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار
اور جناب باری تعالیٰ سے دعاء و التجا اصلاح کی بکثرت کریں اس ہی معمول رکھا جائے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے
میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو اُس میں ہمت کر کے نفس کی مقاومت و مخالفت کیجائے
اور رسمی و وہمی مصالح کی پرواہ نہ کی جائے۔ والسلام۔ تمت رسالہ انعم المنادی فی تصحیح المبادی۔

رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدوم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

بعدہٗ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کیساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس
کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے اندر امور دالۃ علی الکبر پاکر
ان کی اصلاح کے متعلق درخواست کی تھی حضرت نے تحریراً سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہیں یا غیر اختیاری
میں نے جواب میں شق اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔
اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ میں نے وہ امور ترک کئے مگر گاہے گاہے خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب
ہوجاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں ندامت اور توبہ سے کر لیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ انشاءاللہ
العزیز خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں (اور واللہ العظیم وباللہ
الکریم حاشا ثم کلا اس سے اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ) محض ایک شبہ جو کہ پیش آیا ہے اسکے حل کیلئے۔ اور وہ
یہ کہ شریعت مقدسہ کے جمیع احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر اور بھی امراض ظاہرہ و باطنہ متعلق اخلاق
نہ کہ عقائد بفضلہ تعالیٰ عقائد تو درست ہیں پس وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب ان کو حضرت والا کے
سامنے اظہار کر کے طریقہ اُن کی اصلاح کا معلوم کرنے کے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ اسکا جواب بھی یہی ہے
جو کہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہذا باوجود جواب معلوم ہونیکے پھر خواہ مخواہ حضرت
والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر ایسی وجہ مذکورہ اظہار امراض نہ کروں اور خود بخود اپنے

طور پر یہ خیال کرکے کہ یہ امر اختیاری ہے لہذا اس کو اظہار کرنیکی ضرورت نہیں وبوجہ جواب مذکور معلوم ہونیکی
بلکہ اپنے اختیار سے توکلاً علی اللہ ہمت کرکے اسکو ترک کرونگا اور اگر غیر اختیاری ہے (مثلاً وساوس وغیرہ)
تو اس کا مواخذہ نہیں۔ لہذا اس کے بھی اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو یہ خیال گلوگیر ہوتا ہے کہ پھر حضرت والا سے
جو اصلاح کیلئے تعلق کیا ہے تو اس کا تو سلسلہ ہی اب کیسے قائم رہ سکتا ہے حالانکہ اصلاح کا سلسلہ تو بہت طویل
ہے اور بہت مدت تک خط وکتابت وعرض حالت کے بعد اصلاح کا حصول ہوتا ہے۔ پس اس وقت یہی شبہ
مستقر ہوکر اظہار امراض سے (توقفاً علی الجواب) مانع ہوا جناب والا سے متوقع ہوں کہ اس کا حل فرماکر احقر کو تشفی
بخش کر سرفراز فرمادیں فقط والسلام مع الاکرام۔

تحقیق۔ السلام علیکم۔ نفیس سوال ہے جس کا بعونہ تعالیٰ سلیس جواب ہے مگر ایک خاص سوال کے جواب کی
طرف توجہ کرنیکو اس کی توضیح میں اعانت کا دخل ہے اسلئے فی الحال اسی کو کافی سمجھتا ہوں وہ سوال یہ ہے کہ
اگر کوئی کہے کہ طبی کتابوں میں تمام اغذیہ وادویہ کے منافع ومضار مصرحاً مذکور ہیں جس کا قبل لحوق مرض مطالعہ
کرکے ہر شخص کامل احتیاط کرسکتا ہے۔ جو کسی اتفاق سے مرض لاحق ہوجائے تو طبی کتابوں میں ہر مرض کی علامات
دیکھ کر مرض کی تشخیص اور تدبیرات دیکھ کر مرض کا علاج کرسکتا ہے پھر طبیب کی طرف رجوع کرنیکی کیا ضرورت ہے
سو اس سوال کا کیا جواب ہوگا اسی سے یہ سوال حاضر بھی حل ہوجائیگا۔ فقط۔

حال۔ احقر امسال دورۂ حدیث میں شریک ہے ایک عرصہ سے خط لکھنے کا خیال کررہا تھا لیکن ایک عارض
مانع بنا رہا وہ یہ کہ احقر کو آپکے مصنفات وملفوظات دیکھنے کا بیحد شوق ہے چنانچہ بچپن سے اب تک برابر دیکھتا
رہا بحمد اللہ بہت مستفید ہوا ان سے ایک خاص بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ مامورات شرعیہ سب کے سب اختیاریہ ہیں
چونکہ مامورات اختیاریہ ہیں اسلئے جہاں رکنے کا امر ہے وہ بھی اختیاری ہوئے اسلئے سارے امراض کا علاج
یہی ہے کہ اپنے اختیار سے رکے اب اپنے متعلق بھی ہمیشہ یہی تقریر جاری کرتا رہا اب سوال یہ ہے کہ مشائخ طریقت
سے اس قاعدے کے معلوم ہونیکے بعد کیا سوال اور علاج کرانا چاہئے میری یہی سمجھ میں نہیں آتا کہ بہت عرصہ سے
اسی امر پر غور کررہا ہوں امید کہ جناب والا مطلع فرمائیں گے تاکہ احقر اسی پر عمل کرے۔ آخر اس قاعدہ کلیہ کے
علم کے بعد معالج ومشائخ کی ازالہ مرض میں کیا حاجت باقی رہتی ہے۔ امید کہ اگر کوئی غلطی ہوگئی ہو تو مطلع فرمائینگے

تحقیق۔ مامورات ومنہیات سب اختیاری ہیں پس مامورات کا ارتکاب اور منہیات سے اجتناب بھی سب
اختیاری ہیں لیکن اس میں کچھ غلطیاں ہوجاتی ہیں کبھی تو یہ کہ حاصل کو غیر حاصل سمجھ لیا جاتا ہے کبھی اُس کا

عکس مثلاً ایک شخص نے نماز میں خشوع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے حاصل ہوگیا مگر ساتھ ہی ساتھ
وساوس وخطرات کا ہجوم بھی ہوتا رہا یہ شخص اسکو خشوع کا مضاد سمجھ کر خشوع کو غیر حاصل سمجھا یا ابتداء عبادت میں
وساوس غیر اختیاری تھے مگر اسی سلسلہ میں وہ وساوس اختیاریہ کی طرف منجر ہوگئے اور یہ ابتداء کے دھوکے میں
رہ کر خشوع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہوچکا اور کبھی غیر راسخ کو راسخ سمجھ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثوں
میں رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہوگیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اس میں رضا نہیں ہوئی
یا درجۂ مقصود تک نہیں ہوئی مگر اسی دھوکہ میں رہا کہ اس میں رسوخ ہوچکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف نہیں ہے
اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہوکر اس کا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ سچ مچ زائل ہوجاتا ہے
اور اسکے عکس میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ اس کا اہتمام ہی نہیں کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے میں بھی
وہی خرابی عدم اہتمام تکمیل کی ہوتی ہے کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے مثلاً شہوت حرام کی
مقاومت اور وہ زمانہ غلبہ آثار ذکر کا تھا اسلئے داعیۂ شہوت حرام کا ایسا مضمحل ہوگیا کہ اسکی طرف التفات بھی نہیں ہوتا
پھر ان آثار کا جوش وخروش کم ہونے سے طبعی التفات گو درجۂ ضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار
گیا اور شہوت حرام کا رذیلہ پھر عود کرآیا پھر اصلاح سے مایوس ہوکر سچ مچ بطالت وخلاعت میں مبتلا ہوگیا۔ یہ
چند مثالیں ہیں غلطیوں کی اور ان کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اس پر اعتماد ہو تو اسکو اطلاع کرنے سے
وہ اپنی بصیرت وتجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اغلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان مضرتوں سے محفوظ رہتا
ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت وسلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہوسکے مگر ناتجربہ کاری کے سبب مطمئن نہیں
ہوتا اور تشویش ہونا مقصود میں مخل ہوتا ہے یہ تو شیخ کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس سے زیادہ اسکے ذمہ نہیں لیکن
تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمۂ مقصود کے تحصیل میں اور اسی طرح کسی ذمیمہ یا مقدمۂ ذمیمہ
کے ازالہ میں طالب کو مشقت شدیدہ پیش آتی ہے گو تکرار مباشرۃ اور تکرار مجاہدت سے وہ مشقت اخیر میں مبدل
بیسر ہوجاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتلا دیتا ہے کہ اول امر ہی سے مشقت نہیں رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق
تقریب الی الفہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اس وقت ہوتا ہے جب کام شروع کرکے اپنے احوال جزئیہ کی اس کو
بالالتزام اطلاع کرتا ہے اور اسکے مشورہ کا اتباع کرتا ہے اور یہ اتباع کامل اُسوقت ہوسکتا ہے جب اُس پر اعتماد
ہو اور اُس کے ساتھ تعلق انقیاد ہو اُس وقت حسّاً معلوم ہوگا کہ بدون شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادۃً متعذر ہے
الا نادراً والنادر کالمعدوم پھر اس ضرورت میں تفاوت فہم واستعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ

کہ متقدمین کو کم ضرورت تھی۔ تمت رسالۃ حل الاشکال۔

رسالۃ التخفیف فی الاختیار الضعیف

حال۔ حضرت یہ امور اختیاریہ کا جو مسئلہ ہے اس کی نسبت اکثر ایک وسوسہ یہ ہوا کرتا ہے خصوصاً اپنے ہی حالات پر نظر کرنے سے کہ کیا جسمانی امراض خاصکر ضعف قلب و دماغ اور مسلسل خلاف طبع حالات کے پیش آنے سے یہ اختیار بھی ضعیف و مضمحل نہیں ہو جاتا ہے اور کیا پھر اس حد تک یہ اختیاری امور غیر اختیاریہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ نیز ارادہ و اختیار میں اور نیت میں کیا فرق سمجھوں مثلاً اگر نماز میں خشوع و خضوع کی ہر وقت نیت رکھتا ہوں۔ اور پھر بھی یہ اس درجہ تک کا بھی نہ حاصل ہوتا ہو جسکو حضرت امر اختیاری میں فرمایا کرتے ہیں تو ایسی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تحقیق۔ خشوع لغۃً مطلق سکون ہے اور شرعاً سکون جوارح جس کی حقیقت ظاہر ہے اور سکون قلب جسکی حقیقت حرکت فکریہ کا انقطاع ہے اور جس طرح سکون جوارح کی تکلیف بقدر ضرورت ہے مثلاً صحیح قوی سوی اسپر قادر ہے کہ نماز میں کوئی حرکت زائدہ علی الصلوٰۃ صادر نہ ہونیدے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور مریض جسے وجع غلبۂ وجع کے وقت اس پر قادر نہیں جب درد اٹھے گا وہ بے چین ہوکر پیچ و تاب کھائیگا اسلئے وہ اس درجہ سکون کا مکلف نہ ہوگا۔ البتہ جب درد نہ ہو پھر وہ اس سکون کی تجدید کا مکلف ہوگا اسی طرح سکون قلب کی تکلیف بھی بقدر قدرت ہوگی مثلاً جو شخص تمام اسباب شورش سے محفوظ ہو وہ حرکات فکریہ کو انقطاع کلی پر قادر ہے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور جو اسباب شورش میں مبتلا ہو وہ ایسے جمع خاطر پر قادر نہیں اسلئے وہ اس درجہ کا مکلف بھی نہ ہوگا البتہ جتنا وقت تشویش سے سکون کا میسر ہوگا یعنی وہ تشویش متخیلہ پر غالب نہ ہو اُس وقت میں اس کا مکلف ہوگا۔ یہ تو کلام کلی ہے اب اس مقام پر ایک تحقیق جزئی ہے وہ زیادہ قابل اعتنا ہے اور اُس میں زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے اگر صاحب معاملہ کو ایسی بصیرت نہ ہو تو کسی مصلح حکیم تجربہ کار سے مشورہ کی حاجت ہے وہ یہ ہے کہ اس قطع حرکت فکریہ کا طریق کیا ہے کیونکہ یہ قطع براہ راست حاصل نہیں ہوتا۔ کما ھو مشاھد بلکہ طریق اس کا یہ ہے کہ اپنے قلب کو کسی محمود چیز کی طرف قصداً متوجہ کردیا جائے جو وضع صلوٰۃ کیخلاف نہ ہو مثلاً ذات حق کیطرف برابر متوجہ ہے اگر خیال نہ جمنے کی وجہ سے اسپر قادر نہ ہو تو یہ تصور کرے کہ میں کعبہ حسنا کیطرف رُخ کئے ہوئے ہوں یا نماز میں جو اذکار و قرأت پڑھ رہا ہے ان کی طرف توجہ

رکھے کہ میں یہ الفاظ پڑھ رہا ہوں یا اُن کے معانی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جاویگی دوسرے خطرات کے آنیسے یہ ہے وہ طریق اب اس میں ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصور نافع ہے۔ دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور بعض اوقات صاحب معاملہ بوجہ عدم بصیرت و عدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اسکی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہوکر اس غلط گمان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خشوع فعل اختیاری نہیں اسلئے بالکل اس کا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اس طور کی برکت سے محروم رہتا ہے اسلئے اپنے مناسب طریق کی تعیین کیلئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس سے اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اس میں کاوش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اس کا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اصلاً نہ آنے پائے اور اسکے لئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے حتے کہ نوبت کلال و ملال کی پیش آتی ہے جس کا نتیجہ وہی یاس کے بعد ترک کردینا ہے سو اس سے ضرورت ہے ترک کاوش کی بس سرسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آجائے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ میں سے کسی خاص نقطہ پر قصداً نظر کیجائے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعیں بلا قصد دوسرے کلمات پر بھی پہنچ جاتی ہیں مگر وہ نظر قصدی نہیں ہوتی اور ایک غلطی سب سے بڑھکر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنیکے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلا قصد سو یہ فیصلہ محض بیکار ہے اگر فرضاً یہی تحقیق ہوجاوے کہ قصداً آگیا تو اب گذشتہ کا تو اعدام ہو نہیں سکتا۔ آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جاویگا سو اگر اس فیصلے کے بدون بھی اس تدارک میں مشغول ہو جاوے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بعد تنبہ کے تجدید ہے اُس توجہ مقصود کی اور نیت و ارادہ جو کہ مترادف ہیں قبل اختیار ہوتے ہیں جو بدون اختیار کے ہوئے امور کے کافی نہیں جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوٰۃ کو اختیار نہ کرے تو ناکافی ہے لیکن جملہ اشکالات کا مخلص اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بحمد اللہ حل ہوگئے یعنی فرق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال نہیں رہا۔ کیونکہ اختیار کے درجات میں ایسی گنجائش نکل آئی کہ کسی درجہ میں بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ وللہ الحمد۔

(نوٹ) مضمون کی اہمیت پر نظر کرکے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو "التخفیف فی الاختیار الضعیف" سے ملقب کردیا جاوے فقط۔

(نوٹ)۔ تمہیدی ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔

حال۔ الحمد للہ کہ مسئلہ "امور اختیاریہ" کی نسبت بھی حضرت کے لکھنے نے کامل شفا بخشی اور شرح اسباب کے ساتھ بخشی اطال اللہ بقائکم ونفعنا بہ۔

اب صرف ایک بات اور جاننا چاہتا ہوں کہ حضرت نے حرکت فکریہ کے قطع کی جو صورتیں تحریر فرمائیں اُن میں یا اُنکے علاوہ جو میرے لئے زیادہ مؤثر ومناسب حضرت کے نزدیک ہو وہ بھی تحریر فرمائی جائے۔

میں بطور خود تو جو کچھ نماز میں پڑھتا ہوں اسی کے معنے پر متوجہ رہنے کی کوشش کرتا ہوں مگر اس میں کامیابی اتنی کم ہوتی ہے چاہتا ہوں کہ کم از کم جس وقت اهدنا الصراط المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کے معنے پر توجہ ہو مگر اکثر اتنا بھی نہیں ہوتا یا آگے نکل جانیکے بعد خیال آتا ہے مقتدی ہونیکی صورت میں پاس انفاس کا لحاظ رکھنا چاہتا ہوں اس میں بھی زیادہ کامیاب نہیں ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت بس حدیث نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔

بہر حال اب حضرت جو صورت تجویز فرمائیں۔ حق تعالیٰ کیطرف متوجہ رہنے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہوں۔

تحقیق۔ اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کرنیکی اور جو شخص کام کریگا اُس کو یہ سوال پیش آئیگا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کی سبب ہوگئے ولله الحمد على ذلك۔ اور خط سابق لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جاوے اور کئے جانیکی امید بھی تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہوں۔ اصل میں جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ دو قسم کی ہے ایک مع الخوض اگرچہ اشیاء مختلفہ کی طرف ہو۔ دوسری شے واحد کی طرف اگرچہ بلا خوض ہو اب جس شخص کو آیات و اذکار کے معانی بلا خوض ذہن میں آجاتے ہوں وہاں نہ خوض ہے نہ فیہ الفکر شے واحد ہے اسلئے کوئی قسم توجہ کی نہ پائی گئی پس وہ قاطع خطرات بھی نہ ہوگی بخلاف اُس شخص کے جسکو سوچنے سے معنے یاد آتے ہوں اُس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہوگی اس لئے آپ کو اس تدبیر میں کامیابی نہیں ہوتی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہیں ہوتی پس ایسے شخص غیر محتاج الی الخوض کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہوگی یعنی توجہ الی الشئی الواحد خواہ وہ شے واحد کچھ ہو ذات حق ہو یا رویت حق للعبد یا نظر الی الکعبہ یا کچھ اور۔ اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپ نے دریافت فرمائی ہے وہ یہی ہے کہ یا اُن کی ذات کا اجمالاً تصور کیجئے جس طریق سے بے تکلف ذہن میں آجائے

جس پر ہر شخص قادر ہے زیادہ کاوش کی حاجت نہیں یا ان کے کسی فعل کا تصور کیجئے مثلاً وہ ہمکو دیکھ رہے ہیں توجہ الی الشئی الواحد کا ایک طریق میں نے تجویز کیا ہے جو غایت درجہ سہل بھی ہے اور بیحد نافع بھی ثابت ہوا وہ یہ کہ اپنی تمام طاعات صلوۃ و تلاوت و اذکار بلکہ افعال مباحہ میں بھی اس کا تصور کیجئے کہ یہ سب عنقریب حق تعالیٰ کے اجلاس میں پیش ہونگے تو ان میں کوئی ایسا اختیاری نہ ہو جس سے پیش کے قابل نہ ہوں یہی تناہی تصور کافی ہے ابتداء میں استحضار ضعیف ہوگا مگر ممارست کے بعد اس استحضار میں دوام پیدا ہو جاویگا چونکہ یہ مجھ کو نافع ہوا اور کئی موقعوں پر آپ کی طبیعت کا تناسب اپنی طبیعت کیساتھ مشاہدہ کرچکا ہوں امید ہے کہ آپ کیلئے بھی انشاء اللہ تعالیٰ نافع ہوگا اور اس بحث کے متعلق جو تنبیہات رقیمہ سابقہ میں عرض کرچکا ہوں وہ سب یہاں بھی ملحوظ رہیں۔ واللہ الموفق۔ امید ہے کہ سب اجزاء سوال پر بقدر ضرورت کلام ہوچکا ہے اگر کچھ رہ گیا ہو پھر متنبہ فرما دیا جائے۔ والسلام فقط۔

المقالات المفیدہ فی حکم اصوات آلالات الجدیدہ

(مشتمل بر دو فتوے)

تمہید۔ ریڈیو کے متعلق خانقاہ امدادیہ سے اول کسی نے ایک استفتاء کر کے جواب حاصل کیا تھا چونکہ اس میں کچھ شبہ پیدا ہوتا تھا اسلئے احقر نے دوسرا استفتاء کیا دونوں استفتے مع جواب ذیل میں منقول ہیں۔

استفتاء اول۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ آجکل ریڈیو کا رواج بہت ہو رہا ہے جس میں خبریں بھی ہوتی ہیں اور تقریریں بھی اور گانا بجانا بھی اور بعض اوقات خوش الحان قاریوں کا قرآن بھی اس میں سنایا جاتا ہے اور جو قاری خوش الحان ریڈیو پر قرآن پڑھتے ہیں ان کو معقول معاوضہ دیا جاتا ہے۔ پس ایسی صورت ریڈیو گھر میں لگانا یا اس کو کسی طور سے سننا یا اس پر قرآن پڑھنا اور معاوضہ لینا یا ریڈیو سے قرآن سننا جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اگر کوئی ریڈیو لہو ولعب اور گانے بجانے سے بالکل پاک ہو یعنی اسکے کسی پروگرام میں بھی یہ خرافات نہ ہوں اور اس میں صرف کسی واعظ یا مقرر اسلام کی تقریر ہو یا خبریں ہوں تو ایسے ریڈیو پر قرآن پڑھنا اور اس سے قرآن سننا فی نفسہ جائز تھا گو قرآن پڑھنے کا معاوضہ لینا حرام ہی ہوتا اور جس ریڈیو میں گانا بجانا بھی ہو تو اس میں تو کسی طرح بھی نہ قرآن پڑھنا جائز ہے نہ سننا۔ بلکہ اس پر قرآن پڑھنا یا سننا قرآن کی بے حرمتی

کا سبب ہے کہ قرآن کیساتھ تلاعب ہے یہ تو اس کا فی نفسہٖ حکم تھا جسمیں تفصیل مذکور تھی۔ لیکن عوام الناس کا حدود میں رہنا عادۃً قریب نا ممکن ہے اس لئے علی الاطلاق اس پر قرآن مجید سننے کو روکنا واجب ہے اور اسی تفصیل سے ریڈیو کو گھر پر لگانے اور کسی طور سے اس کے سننے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ قسم اول کا لگانا اور سننا فی نفسہٖ جائز اور قسم دوم کا حرام ہے۔ مگر چونکہ قسم اول کا تحقق ہے ہی نہیں عام طور سے صرف قسم دوم ہی کا تحقق ہے اس لئے اس کا لگانا اور سننا علی الاطلاق حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دستخط

الجواب صحیح

(مولانا) ظفر احمد عفا عنہ از تھانہ بھون خانقاہ امدادیہ ۲۲ رمضان ۵۲ھ + اشرف علی عفی عنہ۔ ۲۳ رمضان ۱۳۵۲ھ

استفتاء ثانی

سوال و جواب مندرجہ بالا کے مطالعہ کے بعد گذارش ہے کہ شاید جواب تحریر فرماتے وقت یہ ذہن میں تھا کہ ریڈیو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے ہے جس میں ہر قسم کی آواز محفوظ ہو سکتی ہے اور جب چاہیں اس ریکارڈ کو کام میں لا سکتے ہیں اور ایسے ریکارڈ تیار ہو کر فروخت ہو سکتے اور خریدے جا سکتے ہیں اسلئے ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ریڈیو کا مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کر دی جائے اسکے بعد جو شرعی حکم ہو وہ تحریر فرما دیا جائے۔ ریڈیو کی حقیقت مثل ٹیلیفون کے ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ ٹیلیفون کی آواز صرف ایک شخص سن سکتا ہے اور ریڈیو کی آواز جتنے سننے والے وہاں موجود ہوں سن سکتے ہیں۔ گراموفون ایک کمپنی کے انتظام میں ہے جسکی غرض صرف تجارت ہے خواہ اس کے ریکارڈ لہو و لعب گانے بجانے ہنسی مذاق کھیل تماشہ کے ہوں یا علمی مضامین یا قرآن شریف کی آیات کے ہوں لیکن ریڈیو کا محکمہ گورنمنٹ کے انتظام میں ہے اس میں جو کام ہوتا ہے فنی ترقی یا سننے والوں کی دلچسپی کی غرض سے خواہ وہ ہر قسم کا گانا بجانا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں یکمرتبہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہیں سنائی جا سکتی انہیں سناتے وقت سنانیوالے کا موجود رہنا اور اپنی زبان سے سنانا لازمی ہے اور یہ کلام دوسری مرتبہ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس میں قرآن شریف ہو یا حدیث ویدک اشلوک ہوں یا رامائن کا کوئی باب یا اس کا کوئی ٹکڑا۔ علمی۔ فنی۔ مذہبی۔ اقتصادی مضامین ہوں یا تمسخر اور شعر و سخن کے۔ غرض ہر قسم کا مضمون خواہ کسی قسم کا ہو اور کسی زبان کا ہو۔ نثر ہو یا نظم سنایا جا سکتا ہے محکمہ ایسے لوگوں کو جو محنت کرتے اور سناتے ہیں ایک مقررہ معاوضہ دیتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے یہ مختصر حقیقت ہے ریڈیو کی۔ ایسی حالتمیں ریڈیو لگانا، ریڈیو سننا، خواہ کسی قسم کا مضمون ہو یا اجرت پر کوئی مضمون پڑھنا اور سنانا

جس میں قرآن شریف اور ہر قسم کے مضامین نظم و نثر شامل ہیں جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال میں جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہیں۔ وہ تین آلات یہ ہیں۔ گراموفون۔ ٹیلیفون۔ ریڈیو اور تین اغراض یہ ہیں اصوات مباحہ۔ اصوات محرمہ۔ اصوات طاعات۔ اور ان تینوں اصوات کے بعض احکام مشترک ہیں۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام مشترکہ یہ ہیں کہ اصوات مباحہ مباح۔ اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا مقتضا تو اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس میں تفصیل ہو گئی اور وہ عارض ان آلات کا لہو کیلئے موضوع ہونا یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ لہو ہی کیلئے موضوع ہے ان اصوات طاعت کے استماع کیلئے اس کا استعمال ناجائز ہے اور جو لہو ہی کیلئے موضوع نہیں اس کا استعمال ان اصوات طاعت کیلئے جائز ہے۔ اب اس کی تعیین باقی رہی سو وقوع کی حالت تو ہم پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا لہو ہی کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا لہو ہی کے لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعت میں جائز ہے اور گراموفون کا ناجائز۔ اور قواعد سے یہ حکم ظاہر ہے مگر تبرعاً ایک خاص حدیث بھی اسکی تشحیذ و تائید کیلئے مع تقریر استدلال نقل کئے دیتا ہوں۔ حدیث یہ ہے۔ فی المشکوٰۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول عن روایۃ البخاری عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم ما فی غد۔ فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الدھلوی فی اشعۃ اللمعات فی شرح الحدیث وگفتہ اند کہ منع آں حضرت ازیں قول بجہت آنست کہ دروے اسناد علم غیب است بآنحضرت پس آں حضرت را ناخوش آمد و بعضے گویند بجہت آنست کہ ذکر شریف وے در اثنائے لہو مناسب نیست انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ گو اس حدیث کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنے سے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اسکی بنا ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کر کے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے دونوں بناؤں کے فی نفسہٖ صحیح ہونے کی گو یہاں متحقق ایک ہی ہو پس دوسری توجیہ پر تقریر استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس لہو میں ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہاں آلہ ذکر یعنی زبان لہو کیلئے موضوع نہیں صرف قران فی المجلس کو منع میں مؤثر قرار دیا۔ سو جہاں خود آلہ ان اذکار کا لہو کیلئے موضوع ہو وہاں تو قبح و شناعت بہت زیادہ ہو گی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید

اور دیگر اذکار طاعات تعبدیہ کے استماع کا حکم معلوم ہو گیا کہ اول میں اس علت مذکورہ کی بنا پر عدم جواز ہے اور ثانی میں جواز جبکہ اور کوئی علت منع کی نہ ہو۔ سو ان دونوں کی حالت تو مجھکو پہلے سے معلوم ہے اسلئے انکا حکم بھی معلوم ہے باقی ریڈیو کی حالت اب تک معلوم نہ تھی اسلئے قبل تحقیق تو اس کے حکم میں تشقیق ہوگی یعنی اگر وہ گراموفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم گراموفون کے مثل ہے اور اگر وہ ٹیلیفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کے مثل ہے۔ پہلے فتوے کی تصدیق کئے ہوئے مدت ہو گئی یاد نہیں اس کی کیا بنا ہوگی مگر غالباً اس وقت ذہن میں یہی ہو گا کہ وہ گراموفون کے مشابہ ہے جیسا کہ جواب کی بعض عبارات سے مفہوم بھی ہوتا ہے۔ اب دوسرے سوال میں اس کی حالت ٹیلیفون کے مشابہ ظاہر ہو گئی ہے سو اگر ایسا ہے تو اسکا حکم ٹیلیفون کی مثل ہو گا یعنی اس میں اصوات طاعات تعبدیہ کے استماع کا جواز۔ البتہ اگر باوجود آلۂ لہو نہ ہونیکے کوئی کوئی دوسرا عارض مانع جواز ہو گا تو اس عارض کے سبب پھر منع کیا جائے گا۔ مثلاً قاری کو اجرت دینا یا سمع یا مستمع کا غیر طاعت کے قصد سے سنانا یا سننا جیسا فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ تاجر کا فتح متاع کے وقت ترویج سلعہ یا ترغیب مشترین کی غرض سے درود شریف پڑھنا یا حارس کا ایقاظ نائمین کی غرض سے تہلیل کا جہر کرنا ان سب عوارض کی وجہ سے ممانعت کا حکم کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ ریڈیو لہو کیلئے موضوع نہ ہو۔ لیکن اگر کسی وقت میں باوجود موضوع للتلہی نہ ہونیکے عام طور پر یا غالب طور پر لہو کیلئے مستعمل ہونے لگے تو اس وقت بھی اس کا حکم مثل موضوع للتلہی کے ہو جائے گا کیونکہ اہل شر کے اعتیاد بدرجہ لزوم تشبہ کو بھی فقہاء نے احکام میں موثر مانا ہے بعض اہل خبرت سے سنا گیا ہے کہ اب اس کی حالت ایسی ہی ہو گئی ہے سوال کے بعض الفاظ سے بھی اس کا تشبہ ہوتا ہے سو اسکو اہل استعمال متدینین کیساتھ خود دیکھ لیں اور یہ سب احکام ہیں آلات مذکورۂ سوال کے ان کی مناسبت اور ضرورت وقت سے ایک چوتھے آلہ کا حکم بھی لکھ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے گو اس سوال میں اس کا ذکر نہیں مگر دوسرے سائلین اس کے متعلق بھی سوال کرتے ہیں اور وہ آلہ ہے لاؤڈ اسپیکر یعنی مکبر الصوت جس میں آواز بڑھ جاتی ہے اس کا اجمالی حکم یہ ہے کہ تقریبات میں اسکا استعمال جائز ہے اور عیدین و جمعہ کے خطبہ میں بدعت اور تکبیرات صلوٰۃ میں اسکا اتباع مفسد صلوٰۃ۔ اس وقت سب کے دلائل کی گنجائش نہیں اور تکبیرات صلوٰۃ کے حکم مذکور کے دلائل میں احقر کا ایک مستقل رسالہ ہے (التحقیق الفرید فی آلۃ التقریب الصوت البعید) اس کا ملاحظہ کافی ہے یہ سب تحقیقات اپنے معلومات کی موافق لکھی گئیں اگر کسی کو اس سے زیادہ یا اس کے خلاف تحقیق ہو وہ اپنی تحقیق پر عمل کرے اور اگر ہم کو بھی مطلع کردے

تو ماجور ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ تمت رسالۃ المقالات المفیدہ۔

کتبہ اشرف علی تھانہ بھون ۱۵ محرم الحرام ۱۳۵۶ھ

رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین

سوال: حضرت سیدنا و مولانا دامت برکاتہم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

معروضات ذیل کا جواب ارقام فرما کر ممنون فرمایا جائے۔

(۱) حضرت مولانا حسین احمد صاحب و مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب (مد ظلہما) کو حضرت والا کیسا سمجھتے ہیں اور کیا اپنے مخصوص معلوم سیاسی معتقدات کے باوجود یہ حضرات لائق احترام ہیں۔

(۲) جو افراد یا اخبارات ان حضرات کی شان میں بیباکانہ کلمات استعمال کرتے ہیں مثلاً شیخ الاصنام شیخ الہنود۔ (جو دھیا باشی اور لالہ اور مہاشہ وغیرہ وغیرہ) انکو حضرت کیسا سمجھتے ہیں اور وہ شرعی مجرم ہیں یا نہیں۔

(۳) حضرت والا ان حضرات کو سیاسیات میں اختلاف رائے کے باوجود نیک نیت اور دیانتدار سمجھتے ہیں یا بدنیت اور خائن۔ اور ان حضرات کی سیاسی جدوجہد کیا حضرت کے نزدیک اخلاص اور ملت کی خیر طلبی پر مبنی ہے یا کسی خود غرضی اور خود مطلبی پر۔ والسلام۔ محمد منظور نعمانی بریلی۔

الجواب (الملقب بشق الغین عن حق علی وحسین) بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اس قسم کے سوالات چند بار پہلے بھی مجھ سے کئے گئے ہیں۔ لیکن چونکہ اب تک اکثر سائلین غیر اہل علم تھے جنکی غرض سوال بھی قابل اطمینان نہ تھی اور جوابات بھی واضح تھے اسلئے سوال میں اہمیت نہیں سمجھی گئی نیز جیسے سوالات دوسری جانب سے بھی ایسے آئے جنمیں واقعات اس کے خلاف ظاہر کئے گئے اور ان کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہ تھا سو ان کا جواب ان سوالوں کے جواب کا مضاد ہوتا ان اشکالات کی وجہ سے دونوں قسم کے سوالوں میں اجمالی جواب پر اکتفا ہوتا رہا مگر اب اہل علم کی طرف سے سوال کیا گیا ہے جنکی غرض بھی متہم نہیں اسلئے ایک امر تو جو مفصل جواب کا مانع تھا مرتفع ہو گیا۔ اور دوسرے مانع کے رفع کی یہ صورت ذہن میں مناسب معلوم ہوئی کہ جواب عمومات کیساتھ دیا جائے جو بلا تخصیص ہر قسم کے سوال پر اور ہر مسئول عنہ پر منطبق ہو سکے حتی کہ خود مسئول یعنی مجیب پر بھی جیسا کہ تحریر ہذا کے لقب میں اصل مسئول عنہ کے نام کیساتھ خود مسئول کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اب اس تمہید کے بعد وہ جواب عام عرض کرتا ہوں۔

الدلائل لما من الآيات **فالاول** قال الله تعالى والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً و اثماً مبيناً۔

والثانی قال الله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون الى قوله ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل۔

والثالث قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم الى قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا۔

واما من الروايات فالرابع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق متفق عليه۔

والخامس قال صلى الله عليه وسلم ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش البذی رواه الترمذی والبيهقی فی شعب الايمان۔

والسادس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فی علامات النفاق واذا خاصم فجر متفق عليه فی المرقاة ای شتم (كلاهما من المشكوة)۔

واما من الدرايات فالسابع فی احياء العلوم فلعن الاعيان فيه خطر لان الاعيان تتقلب فی الاحوال۔

والثامن فيه ايضا اعلم ان المرخص فی ذكر مساوی الغير هو غرض صحيح فی الشرع لا يمكن التوصل اليه الا به فيرفع ذلك اثم الغيبة وهی ستة امور الى قوله تحذير المسلم من الشر۔

والتاسع فيه ايضا وكل هذا يرجع الى استحقار الغير والضحك عليه استهانة واستصغارا۔

واما من الحكايات فالعاشر روى البخاری فی كتاب التفسير عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس ان نوفا البكالی يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى صاحب بنی اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله الخ فی الحاشية عن الكرمانی قاله تغليظا فی حالة الغضب والا فهو كان مؤمنا مسلما حسن الايمان والاسلام وايضا فی الحاشية فی كتاب العلم باب ما يستحب للعالم الخ على قوله عدو الله قال العلماء هذا على سبيل الزجر والانكار مؤمنا اما لاهل مشفق قال ابن التين لم يرد ابن عباس اخراج نوف عن ولاية الله ولكن قلوب العلماء تنفر اذا سمعت غير الحق فيطلقون امثال هذا الكلام لقصد الزجر وحقيقته غير مرادة اه۔

المسائل ان دلائل عشرہ سے یہ مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ بدون حجت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص مومن کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص در خصوص کسی امر باطن مثل نیت وغیرہ پر حکم کرنا حدیث ہلا شققت قلبہ میں اسی پر تنبیہ ہے۔

دوم۔ بعد ثبوت شرعی بھی بدون ضرورت شرعیہ اس کا تذکرہ کرنا جب کہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے۔

سوم۔ البتہ ضرورت شرعیہ سے اسکی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو ضرر سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی۔

چہارم۔ لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ میں یہ واجب ہے کہ لعن وطعن وتمسخر واستہزاء اور دشنام اور فحش الفاظ سے خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً کفار و فجار کے حق میں استعمال کئے جاتے ہیں احتراز کیا جاوے اگر دلیل شرعی سے کسی قول و فعل پر رد اور نکیر کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر علمی عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلاں امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے وامثالہا جیسے میں کانگریس کی شرکت بہیئت کذائیہ کو معصیت اور اس کے اجتہادی ہونے کو باطل کہا کرتا ہوں جس کی بالکل خبر میں کسی قدر تفصیل بھی معروض ہے۔

پنجم۔ البتہ انتقام میں یہ بھی جائز ہے دو شرط سے ایک یہ کہ بالمثل ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ امر ممنوع کسی مستقل دلیل سے علی الاطلاق سے ناجائز نہ ہو مثلاً زید نے عمرو کے والد یا استاد یا شیخ کو برا کہا تو عمرو کو انتقام کے وقت یہ جائز نہیں کہ وہ زید کے بزرگوں کو برا کہے۔

ششم۔ لیکن اگر غضب للدین کے غلبہ میں احیاناً بلا اقتصاد کوئی ایسا لفظ نکل جاوے تو معذور سمجھا جائے گا۔ جیسے حضرت ابن عباس نے نوف بکالی کو عدو اللہ کہدیا۔

ہفتم۔ معصیت ہر حال میں معصیت ہے حسن نیت دافع معصیت نہیں ہوتی یعنی تحسین نیت سے وہ مباح یا طاعت نہیں ہو جاتی۔ آیات و روایات مرقومہ بالا کا اطلاق اس کی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی تنویر کے لئے حضرت مولانا گنگوہی کی ایک ارشاد فرمودہ مثال یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص ناچ ورنگ کی محفل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اذان سنکر تو آتے نہیں ناچ دیکھنے کے واسطے جمع ہو جائیں گے۔ پھر سب کو مجبور کرکے نماز پڑھوا دوں گا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے ناچ کرانے کو جائز کہہ سکتا ہے بلکہ معصیت میں طاعت

کی نیت قواعد شرعیہ کی رو سے زیادہ خطرناک ہو جیسے حرام چیز پر بسم اللہ کہنے کو فقہاء نے قریب بکفر کہا ہے۔
تفریع۔ اسی سے کہ ان کلیات سے سب جزئی سوالات کا جواب ہوگیا۔ الحمد للہ ان جوابوں میں اس آیت
پر عمل نصیب ہوگیا وقل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیۃ۔

ازالۂ شبہ موعودہ مسئلہ چہارم۔ حامیان کانگریس میں سے بعض حضرات اس اشتراک کو استاذی حضرت مولانا دیوبندی کا اتباع سمجھتے ہیں اور بعض اصحاب اس اختلاف کو مثل اختلاف حنفی شافعی کے خیال کرتے ہیں سو میرے نزدیک یہ دونوں خیال محض غلط ہیں۔ حضرت مولانا کا اشتراک مصالحت تھا نہ کہ متابعت یعنی اس وقت تحریک خلافت نہایت قوت پر تھی جس سے حضرت مولانا کو قوی امید تھی کہ حکم اسلام کا غالب ہوگا۔ اور ہم لوگوں کا خیال قرائن اور وجدان سے اسکا عکس تھا سو یہ اختلاف محض رائے کا اختلاف تھا اور مثل اختلاف حنفی شافعی کے اجتہادی تھا۔ اس اشتراک میں متابعت کے شائبہ کا وہم بھی نہ تھا یہی وجہ ہوئی کہ اگر کسی وقت کسی شعار اسلامی کے ضعیف یا کسی شعار کفر کی قوت کا ذرا شبہ بھی ہوتا تھا فوراً اس پر نکیر شدید فرماتے چنانچہ مشاہدہ متواترہ اسکا شاہد ہے بخلاف اس وقت کی حالت کے کہ اب کانگریس کی قوت سے کفر و شرک کا حکم غالب ہے اسکی ہر تجویز سے موافقت و مداہنت کیجاتی ہے اس وقت کا اشتراک بصورت اور تمام بالکل متابعت ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے مسلمانوں کو اپنی تقویت اور تنظیم مستقل لازم ہے تاکہ اسکے بعد جو اشتراک ہو وہ مصالحت ہو متابعت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اشتراک ایک امر مشترک ہے مگر اسکے دو فردوں کا یعنی مصالحت و متابعت کا حکم جدا جدا ہے پس حقیقی امتیاز کے بعد محض لفظی اشتراک سے اشتباہ نہ ہونا چاہیے۔ و فی مثل ھذا قال العارف الرومی ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر — گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
ہر دو گوں زنبور خوردند از محل — لیک شد زاں نیش و زاں دیگر عسل
ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب — زیں یکے سرگیں شد و زاں مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آب خور — آں یکے خالی و آں پر از شکر
صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں — فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بیں
جز کہ صاحب ذوق نشناسد طعوم — شہد را ناخوردہ کے دانند زموم

والسلام خیر ختام۔ تمت رسالہ شق الغین ۱۵ ر صفر ۱۳۵۶ھ۔

رسالہ الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط و تفریط در انساب

ملقب بالانتساب [illegible] یعنے [illegible]

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ مجھ سے مختلف مسلمان اقوام کے متعلق جن میں بعض قومیں دوسری قوموں کی تنقیص و تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومیں اپنے کو بلا دلیل دوسری قوموں میں داخل کرتی ہیں پوچھا گیا کہ یہ دونوں فعل شرعی قاعدہ سے کیسے ہیں۔ اسکا جواب عرض کرتا ہوں کہ یہ دونوں فعل شرعاً قبیح ہیں۔ پہلا تفریط۔ اور دوسرا افراط۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب میں ظاہراً دو قسم کے ہیں ایک مثبت مساوات و تماثل۔ ایک مثبت تفاوت و تفاضل۔ چنانچہ حدیث جاننے والوں کو معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ نصوص میں تعارض نہیں ہوسکتا لہٰذا دونوں کے لئے جدا جدا محمل قرار دیا جائے گا۔ پس نصوص مساوات تو احکام متعلقہ آخرت کے باب میں ہیں یعنی آخرت کی نجات کے لئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے میں سب برابر ہیں۔ اسی طرح اسلامی حقوق میں اور دینی کمال حاصل کرنے کے بعد تقدم میں سب برابر ہیں۔ مثلاً سلام و تشمیت عاطس و عیادت و شہود جنازہ میں کہ حقوق اسلامیہ ہیں یا تحصیل اوصاف استحقاق امامت کے بعد یا تحصیل علوم دینیہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام یا استاد یا شیخ بنانے کے استحقاق میں سب برابر ہیں چنانچہ مدعیان شرافت عرفیہ بھی سب قوموں کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اُن سے علوم حاصل کرتے ہیں اُن سے بیعت ہوتے ہیں اُن کو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہیں چنانچہ خود احقر ایسے حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعضے میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہیں پس نصوص مساواۃ کا تو یہ محل ہے اور نصوص تفاوت احکام راجعہ الی المصالح الدنیویہ کے باب میں ہیں جیسے شرف نسب یا نکاح میں کفاءت کہ جو اقوام عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہیں خود ان میں بھی باہم گو اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے۔ قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی بقیہ قریش پر نص میں وارد ہے۔ کفاءت میں قریش کا شرف غیر قریش پر گو وہ بھی عربی ہوں دلائل شرعیہ سے ثابت ہے۔ اب نصوص میں کوئی تعارض نہیں۔ پس اس تفاضل کے یہ معنے نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام میں جن کا بیان اوپر گذر چکا اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہے پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو اعتقاداً یا عملاً حقیر سمجھتے ہیں یا بلا دلیل شرعی بڑی قوموں میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ پہلی جماعت کا تکبر تو کھلا ہوا ہے کہ دوسروں کو علانیہ حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت والے بھی عند التامل تکبر کا ارتکاب کرتے ہیں

کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر بلا دلیل شرعی دوسری قوم میں داخل ہونے کی کوشش کی تو جس قوم سے نکلنا چاہا اس کو حقیر سمجھا ورنہ اس سے نکلنے کی کوشش کیوں کرتے اور علاوہ تکبر کے نسب کے بدلنے کے گناہ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں جس پر حدیث میں سخت وعید وارد ہے۔ بہر حال ان احکام کے علم کے بعد دونوں جماعتوں پر واجب ہے کہ افراط و تفریط سے توبہ کر کے اتباع نصوص کے تحت میں حدود شرعیہ کے اندر رہیں اور باہم ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھیں اور کمالات دینیہ حاصل کریں کہ اصلی شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب شرف آخرت میں نافع نہ ہوں گے جو کہ مسلمان کا اصل مقصود ہے واللہ الموفق۔ اور یہ سب مضمون مع اجزائہ آیت یایھا الناس انا خلقنکم من ذکر و انثی (الی قولہ تعالیٰ) ان اکرمکم عند اللہ اتقکم میں مذکور ہے۔ احکام آخرت میں مساوات تو صراحۃً فی قولہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقکم پس تقوے کے مدار اکرمیت ہونے میں سب مساوی ہیں اور احکام دنیویہ میں تفاوت قریب بصراحت (فی قولہ تعالیٰ) وجعلنکم شعوبا و قبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب و قبائل کی غایت تعارف و تمائز کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف و تمائز احکام دنیویہ میں سے ہے اور خود مقصود بالذات نہیں بلکہ ادائے حقوق خاصہ کے لئے مقصود ہے اور جو حقوق تعارف و تمائز پر متفرع ہوتے ہیں وہ سب احکام متعلق بالمصالح الدنیویہ ہیں پس اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گئی۔ وللہ الحمد علی ما علم و فہم و ھدی الی الطریق الاقوم۔

کتبہ بقلم اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الغد من انعقاد مومن کانفرنس

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۸ھ

فہرست لمع البدائع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نوٹ رسالہ ہذا یعنی "بوادر النوادر" میں جس شان کے پانچ سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد تین سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن کا ہر مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اس وقت اس کی طباعت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے صرف فہرست شائع کی جاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جا سکے پھر اس کے بعد اگر پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جائے اس کی سرخی الطیفہ لکھی جائے اور مجموعہ کا لطائف ہو اور اس کے بعد کے لئے ابھی اور جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ پھر ان مضامین کی معتدبہ مقدار جمع ہونے پر اگر ان کو شائع کیا جائے وہ بوادر کا دوسرا حصہ ہو گا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کے لئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا جاتا ہے کہ بوادر میں موجودہ تین سو مضامین کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اس لئے اس کے مضامین کے ماخذ کی فہرست الگ شائع نہیں کی جاتی کہ اسی فہرست سے ماخذ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے۔

البدائع یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مؤلفہ حضرت اقدس و شائع شدہ در تصانیف و مواعظ جس کی پہلی فہرست غرائب دوسری عجائب اور تیسری نوادر ہے۔

اس فہرست میں مواعظ سلسلۂ تبلیغ کے ۱ سے ۱۲ تک سے انتخاب کیا گیا ہے۔ اور تصانیف میں سے النور جمادی الاخریٰ ۱۳۵۵ھ سے ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ تک سے اور الطرائف حصہ سوم سے اور کلید مثنوی مطبوعہ اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہیں۔

اور سابق فہرستوں میں مندرجہ ذیل کتابوں سے انتخاب ہوا ہے۔

الامداد جلد ۱ ماہ رجب ۱۳۳۲ھ ۔ ۲ شعبان ۱۳۳۲ھ ۔ ۳ رمضان ۔ ۴ شوال ۔ ۵ صفر ۱۳۳۶ھ ۔ [illegible] ربیع الثانی و جلد ۲ [illegible] و جلد ۳ [illegible] و جلد ۴ [illegible] و جلد ۵ [illegible] و جلد ۶ [illegible] ۔

امداد الفتاوی و تتمات و حوادث و ترجیح الراجح ۔ بہشتی زیور ۔ جلد [illegible] تربیت السالک ۔ اصل الوصول مصالح

دُنیا و آخرت

حکیم الاُمّۃ مُجدّدِ الملّۃ حضرۃ مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قُدِّس سرّہٗ

کی

مُؤثّر اور انقلاب آفریں تقریروں کا اہم مجموعہ

○

ادارۂ اسلامیات

۱۹۰ - انار کلی ○ لاہور

مجلّد ڈائی دار -/۵۰ روپے